第八辑

国外藏学研究译文集

耿升主编



西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第八辑



西藏人民出版社

责任编辑：冯　良
封面设计：强　桑

国外藏学研究译文集（八）

西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷

•

开本：787×1092　32开　印张：13.125　字数：238千
1992年8月第1版　1992年8月西藏第1次印刷
印数：01—2,180
ISBN7—223—00407—X/Z·26　定价：3.60元

（藏）新登字01号

前　言

自《国外藏学研究译文集》第一辑于1986年问世以来，在短短数年间，第八辑又浸透着青藏高原的墨香奉献到了读者面前。

这一辑共发表译文十篇，论述各有侧重，文笔各有千秋：既反映了国外藏学研究的最新成果，又具有可读性和趣味性。内容丰富，使人耳目一新。

美籍华人学者李方桂的《唐蕃会盟碑（821—822年）考释》快成为一篇"经典"论文了。近年来，国内外学者对于唐蕃会盟碑的研究论著甚丰，但大都是在李方桂的研究基础上发展起来的。法国著名藏学家石泰安的《敦煌写本中的印—藏和汉—藏辞汇》是他的系列文章《西藏古代文献汇编》（现已发表五篇）之一，大家从中可以看到藏族文化于其"黎明时代"是怎样接受中国中原和印度文化、并反过来对这些地区产生影响的。日本禅宗专家冲本克己的《敦煌出土的藏文禅宗文献的内容》以其丰富的资料取胜，颇有参考价值。日本学者继仁竹内的《公元790—860年吐蕃、回鹘在北庭、安西（龟兹）与西州》一文对于吐蕃于8—9世纪与回鹘人的关系和在中亚的活动提出了一些新见解。敦煌汉藏文写本中都有许多鸟卜文书，历来为各国学者所瞩目。法国学者矛甘发表了有关这一问题的最新研究成果。日本松本史朗的《宗喀巴中观思想研究》一文涉及到了西藏14—15世纪的宗教改革及诸教派（尤其是格鲁派）的形成。奥地利学者内贝斯基的《西藏的神灵和鬼怪》一书是研究西藏宗教的一部名著，大家通过

本译文集的前几辑已有所知晓，本辑又发表了论述“垛”与施“垛”仪式的第19章的译文。澳大利亚学者谢泽福有关岭·格萨尔及藏族社会中萨满教力量的论文是通过格萨尔史诗而研究藏族社会的一篇代表作。本集中还收有一篇有关藏传佛教艺术的译文。

大家由此可以看到国外藏学同行们的工作及所付出的心血。当然，这些外国藏学家们都不同程度地沾染了西方文明中心论的思想，他们也都是西方和国外典型的资产阶级学者。这些人观察问题的方式、立场、观点和角度都与中国学者不同。此外，有些人对于藏族文明具有误解或怀有成见。我们在阅读时应该充分注意这一切。

任何一个民族的文化财富都是人类文化的组成部分，这是再也简单不过的道理了。现在，国际上已出现了一股强烈的“藏学热”，而且方兴未艾，大有铺天盖地之势头，咄咄逼人地要形成一门国际显学。我们生活在一个开放和信息的现代化社会中。社会科学研究也必须适应新的形势，既要反对固步自封和鄙夷国外同行的陋习，又要反对崇洋媚外和拾洋人之余唾；既要弘扬本民族和本地区的传统文化，又要洋为中用，吸收外来文化的健康营养；既要借鉴外来文化，取人之长，补我之短，又要大力对外宣传自己的民族文化。我们深信，中国广大藏学研究人员在党的四项基本原则和改革开放之国策的指导下，与国外一切能友好待我之藏学家互相交流、互相促进，将使藏学在世界范围内向更高层次发展。

《国外藏学研究译文集》这朵小花已破土而出、并茁壮地成长起来了。我们衷心希望全国藏学界同仁都能关心它，爱护它，善意地帮助它，精心地为它浇水施肥、剪除其不健康的

枝杈，让它在祖国社会主义百花园中争芳斗艳。我们衷心希望它能成为我国藏学界对外开放的一个窗口，成为全国藏学研究者们的宝贵园地和良师益友。让我们大家同心协力、同心同德地出版好这套译丛。

编者

目　录

唐蕃会盟碑（821—822年）考释

〔美〕李方桂 著 吴玉贵 译

本篇研究论文在1952年既已准备就绪。与此同时，又有两部重要的研究著作问世，这就是1952年在巴黎出版的戴密微的《吐蕃僧诤记》以及同年在伦敦出版的黎吉生的《拉萨的古代历史诏令》。戴密微的重要贡献，是他提供了本文作者没有能够涉及到的丰富的历史资料，读者将会发现，戴密微提供的资料是很有启发性的。黎吉生在其著作的第四章中，全文解读了碑文，而且加了注解。我们很高兴地发现，我们对许多字的解读——例如ཧྡལ(西面第39行，东面第45行)、ནོབ（西面第56行）、ཧྡལ(东面第30、49行)等——与黎吉生的解读是一致的。本文中也有许多处的解读和校勘与黎吉生的解读不同。黎吉生本人曾经有幸亲自考察了拉萨的碑铭，所以他的研究成果值得引起我们高度的重视。

本文是为华盛顿大学远东与苏联研究所的内陆亚洲科研项目而写的。在此，我们对研究所所长乔治亚·泰勒与项目负责人保尔·柯克霍夫表示感谢，没有他们的支持，这项研究就根本无法完成。我们还要向内陆亚洲学术讨论会的成员、张琨先生与莱辛教授致谢，承蒙他们热情地阅读了原稿，并且提出了许多建议。此外，我们要感谢汉斯·弗兰克尔博士与格拉迪斯·格林伍德小姐，他们对作者的英文进行了修改。最后，我们还要特别感谢哈佛大学的扬格教授，他为作者提供了我们的图书馆所没有的许多资料和书籍。

（藏文字母表转写〈略〉）

缩略语

布谢尔＝布谢尔《见于汉文史料的吐蕃古代史》，《皇家亚洲学会杂志》，第12卷（1880），第435—541页。

《旧唐书》＝《旧唐书》，百衲本。

东面＝石碑东面铭文，后面的数字表示行数。

弗兰克＝弗兰克《拉萨大昭寺前石碑上的藏文铭文》，《印度铭文》，第10卷（1909—1910年），89—93页，第11卷，273—275页。

霍夫曼＝霍夫曼《西藏苯教源流史》，1950年。

《新唐书》＝《新唐书》，百衲本。

罗常培＝罗常培《唐五代西北方音》，1933年。

北面＝石碑北面铭文。

黎吉生＝黎吉生《拉萨的古代历史诏令》，伦敦，1952年。

南面＝石碑南面铭文。

佐藤长＝佐藤长《唐蕃会盟碑研究》，《东洋史研究》，10卷4期（1949），1—45页。

《唐会要》＝《唐会要》，《丛书集成》本。

托马斯＝托马斯《关于新疆的吐蕃文献》，第2册，第3册，1935—1951年。

《陵墓》＝杜齐《吐蕃诸赞普陵墓》，1950年。

《敦煌》＝巴考等《敦煌文书中的吐蕃史料》，1940—1946年。

《册府》＝《册府元龟》（1754年版）。

西面＝石碑西面铭文。

沃德尔＝沃德尔《拉萨的古代历史诏令》，《皇家亚洲学会杂志》（1911年），特别参见390—435页。

以上所列多数汉文书籍都引自《四部丛刊》。

一 导论

著名的唐蕃会盟碑，立于拉萨大昭寺之前，上面镌刻着821—822年的唐蕃盟约。自从碑文拓片问世以来，石碑铭文就成了众多学者的研究对象。许多文章都致力于识读与翻译碑文的工作。现代研究所最为关注的是识读与翻译藏文碑文，但是迄今为止，藏文的识读与翻译工作还存在许多困难。要想按照碑文原样重新进行研究，或者想要得到一个较好的拓本，现在都是无法做到的。鉴于以上原因，我研究了所能得到的、迄今已经发表的全部图版，并且利用这些图版整理出了一个综合的摹本。我们这样做的原因是显而易见的，因为在一份拓本上不清楚或者是无法识读的字，很可能在另一份拓本上就相当容易辨认。

唐蕃会盟碑四面都刻有铭文。西面铭文是用汉、藏两种文字刻写的盟约，汉文铭文为6竖行，藏文铭文为77横行。这是在同一时期非常稀有的、汉、藏两种文字的非宗教内容的文献之一。关于西面碑铭的识读，有布谢尔（《皇家亚洲学会杂志》第12卷，1880年，第534—535页）、罗振玉（《神州国光集》，卷7，1909年）以及内藤虎次郎（《研几小录》，1928年）公布的图版可资利用。布谢尔与内藤发表的图版印制得很精良，而罗振玉发表的图版则复制得不好。

石碑的东面镌刻着赤祖德赞的诏令，共为71行。东面铭文简略地概述了截止赤祖德赞时代的唐蕃关系，文中还记载了何时、何地订立盟约以及立碑的具体时间。该盟约最先于821年在长安由唐朝主盟签约，此后又于822年在拉萨由吐蕃主盟签约。至于立碑的确切时间，据碑文记载为“阴水兔年仲春月十四日，即大蕃彝泰九年，大唐长庆三年”，即823年2月14日。这也许是在吐蕃文献中最初使用干支纪年的最古老的记载，更值得回味的是，这也是整个吐蕃早期历史上仅见的一个赞普年号。据此我们可以明确地将赤祖德赞开始统治的时间定于815年（参见东面第58行笺释）。布谢尔没有提供东面碑文的图版，可供我们利用的只有内藤虎次郎与罗振玉公布的图版。此外，沃德尔依据他本人在访问拉萨时的识读，为我们提供了一份录文，但是沃德尔的录文不很正确，时有缺行和错行（《皇家亚洲学会杂志》，1909年，第948—952页），几乎没有多少利用价值。[1]

石碑的北面，是用藏、汉两种文字刻写的参加会盟的吐蕃官员的姓名，共有十七人。石碑的南面，也用藏、汉两种文字记载了参加会盟的唐朝官员的姓名，总共为十八人。南、北两面碑文对于汉、藏以及藏、汉文之间的相互译写，对于汉语和藏语音韵学的重要意义，早已被劳费尔（《通报》，第15卷，1914年，第1—110页；第16卷，1915年，第420—424页）、伯希和（《通报》第16卷，1915年，1—26页）、罗常培（《唐五代西北方音》，1933年，第168—189页）以及其他一些学者认识到了。但是这两面碑铭对于研究

①参见哈金《梵—藏语汇编》，第69—70页。

吐蕃官制的重要价值，还没有得到充分的利用。除了内藤虎次郎与罗振玉提供的图版之外，罗常培也为我们提供了南、北两面碑文的精良的图版（同上引书，第168页）①。布谢尔只提供了北面碑文的一份优秀的图版。

虽然我们最为关注的是藏文铭文，但是石碑西面的汉文铭文也有助于我们与藏文铭文进行比较。汉文录文是最早为世人所知的盟约文本，见于编纂于1814年的《全唐文》第988卷。显然《全唐文》的录文是根据一份拓本或者拉萨碑铭的副本录过的，较之同时代的其他一些录文，例如《西藏考》、《大清一统志》、《卫藏通志》等记载的录文，《全唐文》的录文要好得多。布谢尔、罗振玉、姚薇元、佐藤长等人都对汉文录文进行了精细的校勘。

我们对于石碑藏文部分的解读，主要是与弗兰克、沃德尔，特别是佐藤长等人的解读进行了比较。佐藤长近来（1949年）提供了唐蕃会盟碑这一重要文献的全部转写、翻译和详细的注释。希望本文能为这一文献提供一个确定的和最终译本，简直是不可能的。我们的目的仅仅在于记录我们在细节方面与原来的解读不同的观点，以期为那些对于西藏古代历史学和语言学感兴趣的学者提供一些较为重要的不同见

---

①我听说有两份唐蕃会盟碑的拓本，现在显然是收藏在台湾的中央研究院。其中之一很可能就是曾经由罗常培在他的图版中复制过的缪荃孙收藏的拓本（参见戴密微《吐蕃僧诤记》，第30页）。至于罗振玉拓本的下落，现在还不清楚，我从戴密微教授处得知，很久以前，罗振玉曾给已故的伯希和教授寄赠过一份拓本，但那是大约在二十多年前，当伯希和移居巴黎新居时，将这份拓本弄丢了。

解。虽然我们目前尚没有校订古藏文文献所必需的参考资料可资利用，但是弗兰克、托马斯、巴考以及杜齐等人的著作，为我们进行笺释和翻译工作提供了最大的帮助。对于以上全部学者和我参考过他们的著作的其他学者们，我想在此表示诚挚的谢意和深切的感激。如果我的研究对于早期吐蕃文献和历史的认识能够有所帮助的话，这都应该归结于前贤的鼓励，而如果在我的研究中有什么错误的话——由于水平所限这是不可避免的——全都由作者本人负责。

作为语言学的材料，唐蕃会盟碑的铭文具有重要的意义，我们将铭文中出现的藏文字制成了一个详细的索引，并且尽可能地在索引中列入了在石碑的汉文铭文中出现的、与藏文字相等的汉字。我们认为这是一件非常有意义的工作。此外，我还对碑文内容做了一些详尽的笺释工作，对于一些难字或者是复杂的句法结构，只要是在合适的地方，我们都尽可能地引证了在同时代的文献中出现的类似的字或句法结构。我们希望初学者会发现，我们的这些作法不仅对于研究唐蕃会盟碑有用，而且对于研究其它的吐蕃古代文献也会有用。

二 历史背景

安史之乱使唐朝陷入了危机，削弱了唐朝的边防。此后，大约在公元760年至850年之间，吐蕃入侵唐朝中原本土的扩张，进入了极盛时期。在安史之乱之前，吐蕃的袭击与掠夺虽然也时有发生，但主要局限在占领已经臣服唐朝的突

厥、于阗以及吐谷浑等国的领土。自从公元762年以后，吐蕃军队开始入侵和占领了现在甘肃省境内的大部分地区。763年，吐蕃军队入侵了唐朝都城长安，并且在长安城内停留了十五天方才撤离。虽然唐朝政府能够阻挡吐蕃势力进入现在的陕西省，但是对于吐蕃开始在甘肃地区确立其统治、并且由此向甘肃以西地区发展的势头，却无能为力。

821—822年的盟约中，没有明确规定唐朝与吐蕃两国间疆界的内容，盟约中只是声明“蕃汉两邦，各守见管本界，（边界）以东悉为大唐国境，已西尽是大蕃境土”（见西面第26—31行）。很可能821—822年盟约时的疆界基础大体上与公元783年盟约中所定的疆界相同。在783年的盟约中，曾明确地规定了唐朝与吐蕃之间的疆界①，兹转录于下：

> 今国家所守界：泾州西至弹筝峡西口②，陇州西至清水县③；凤州西至同谷县④，暨剑南西

---

①全文见《旧唐书》卷196，《册府元龟》卷981。布谢尔《见于汉文的吐蕃古代史》第489—90页所译《新唐书》卷216有节略记载。但是汉文所载很可能并非盟誓条文，而是唐朝宣布盟誓的诏令。

②据《大清一统志》卷258记载，弹筝峡位于原州境内，在平凉西100里处。顾炎武《天下郡国利病书》卷18引《华亭县志》，将弹筝峡比定为平凉西60里，华亭西北80里之金佛峡。虽然弹筝峡的具体位置尚无定论，但它肯定是在泾水上游。

③清水县是秦州所辖的一个县，于公元762年被吐蕃占领。唐代的州，通常是由若干个县组成的。

④同谷县属成州，762年被吐蕃占领。

山[1]大渡河[2]东，为汉界。蕃国守镇在兰、渭、原、会，西至临、洮[3]，东至成州，抵剑南西界磨些诸蛮。大渡水西南，为蕃界。其兵马镇守之处，州县见有居人，彼此两边见属汉诸蛮，以今所分见住处，依前为定。其黄河以北，从故新泉军[4]，直北至大碛，直南至贺兰山骆驼岭[5]为界，中间悉为闲田。盟文有所不载者，蕃有兵马处蕃守，汉有兵马处汉守，并依见守，不得侵越。其先未有兵马处，不得新置，并筑城堡耕种。

尽管有783年清水盟约的规定，但不时地还是有入侵事

---

①我在此将西山译作专名，指成都平原以西的大山，参见《旧唐书》卷196。"西山"，《册府元龟》作"西川"，西川地区包括现在四川省西部的全部地区，向南一直延伸到了云南。

②《旧唐书》在此作"大渡河"，但在下文中又作"大渡水"，《新唐书》以及《册府元龟》均作"大渡水"。剑南为道（即省），实际上包括现在四川省的全部地区、云南省西北部地区以及相邻的一些地区。

③我在此将临、洮，看作临州与洮州的简称，因为这里所提到的地名全部都是州名。临、洮二州在762年被吐蕃占领。译者按：据《旧唐书》卷40、《新唐书》卷40以及《元和郡县图志》卷39"陇右道"记载，洮州始建于武德初，天宝三载，又分金城郡之狄道县置临州。中华书局标点本新、旧《唐书·吐蕃传》本段标点均以"临洮"连书，即指洮州临洮郡，非指临、洮二州。国内学术界多从中华标点本。姑附志于此。

④新泉军建于702年（《唐会要》卷78），后废。地在会州西北200里处（《旧唐书》卷38），今靖远县东北。

⑤贺兰山是宁夏附近黄河西面的一座著名的山脉。骆驼岭盖指贺兰山南端的一个山口。

件发生，可是这些入侵并没有导致长期的占领，实际上也没有能够改变783年清水盟约中所规定的疆界。大约在四十年之后达成的821—822年的盟约，很可能早在809年或之前就已经开始进行谈判了。唐朝政府的要求之一是修改清水盟约的疆界，归还秦、原、安乐三州。在著名诗人白居易起草的两封书信中，明显地反映出了唐朝政府的这一要求。一封是在809年写给吐蕃宰相沙门钵阐布的信，一封是在810年写给宰相尚绮心儿的信①。沙门钵阐布与尚绮心儿二人在821—822年的会盟中起了重要的作用，镌刻在石碑上的参与会盟官员的题名中，他们的名字排列在最前面（参见北面第7—10行以及笺释）。

但是在821—822年的长庆会盟中，唐朝政府并没有能够如愿地收回秦、原、安乐三州，因为在长庆碑所载盟文中，隶属于秦州的清水县是作为吐蕃的领土而被特意提及的（东面第45行）。只是到了849年，吐蕃方始将秦、原、安乐三州以及其它一些地区归还了唐朝政府②。

除了唐蕃边界问题之外，唐蕃会盟碑中还提到了停止任何形式的敌对行为的问题。《旧唐书》卷196中，非常简

①这些信件虽然没有具体年代，但是通过考察信中的内容，大体可以确定其年代。参见《资治通鉴》卷237；《旧唐书》卷196；《新唐书》卷216；戴密微《吐蕃僧诤记》第225页，注③。

②《旧唐书》卷196。《新唐书》所载略有不同，据《新唐书》，唐朝军队攻占了这些地区，见《新唐书》卷216。另外请参见《资治通鉴考异》卷21以及戴密微《吐蕃僧诤记》第225页，注③，戴密微将唐朝收复三州的时间定于848年。

单地对此作了概述，其文云：“大蕃赞普及宰相钵阐布、尚绮心儿等，先寄盟文要节云：‘蕃、汉两邦，各守见管本界，彼此不得征，不得讨，不得相为寇雠，不得侵谋境土。若有所疑，或要捉生问事，便给衣粮放还’。今并依从，更无添改①。”《旧唐书》本段的记载，实际上与唐蕃会盟碑所刻的盟文是一致的（西面第26—35行；参见汉文碑文）。在盟文中增加这样一段文字，其目的大概是为了制止任何敌对行为或滋扰事件的发生。在过去，每当盟约签定之后不久，便不时地会有此类敌对行为发生。尤其值得注意的是，《旧唐书》中提到的这两位吐蕃宰相，与白居易在809年和810年写信讨论盟约的吐蕃宰相同是两个人。

在长庆盟约中，还规定了使臣往来于唐朝与吐蕃之间的道路（见西面第40—46行）。这条协议的道路显然是从吐蕃境内的清水县越过陇山关口，进而到达唐朝境内的陇州。这是一条现在还在继续使用的通道。在盟约中指出的那些较小的地名——将军谷、绥戎栅，现在已无从详考。这些地方肯定是位于著名的陇山关以西的边境村落或要塞。

长庆盟约举行了两次会盟仪式，一次是于821年10月10日在长安举行，另一次则是于822年5月6日在拉萨举行（《旧唐书》卷196，布谢尔，第516，519页）。长庆碑中记载的会盟时间（东面第55—64行）与汉文记载中的时间完全一致，这说明吐蕃历法与唐朝历法基本上是相同的。长庆盟约之所

①参见布谢尔，第518页。由布谢尔所翻译的文字（第516—518页）是唐朝宣布盟文的诏令，而不是盟文本身。汉文文献中并没有记载盟文文本，直到十八世纪末叶碑铭发表为止，盟文文本一直未被世人所知。

以要举行两次会盟仪式的原因，是因为要使两国的宰相以及其他官员都能够参加会盟仪式，并且在盟约上署名。《旧唐书》卷196明确提到有十七位（根据唐蕃会盟碑之署名，实际上是十八位）唐朝官员参加了署名，而且唐朝皇帝还指示唐朝使臣，要求宰相以下的吐蕃官员也要署名（布谢尔，第516，518页）。

由全体宰相以及其他官员署名的主张，很可能出自于吐蕃人的习俗。根据吐蕃习俗的要求，盟约必须由诸大相连署，然后才能生效。在杜齐公布的另外的史料中，有两篇诏令，在诏令的末尾有立誓人的名单，这种名单很可能就是，或者说是相当于大相署名名单（《吐蕃诸赞普陵墓》，第46，54—55页）。另外在784年，当朱泚之乱期间，唐朝皇帝曾经派遣一位使臣前往吐蕃，请求吐蕃军队的援助。此事发生在783年清水结盟之后不久，吐蕃政府很愿意帮助唐朝，但是吐蕃大相尚结赞（སྣ་ནམ་氏之ཞང་རྒྱལ་ཚལ་ལྷ་སྣང་，参见《敦煌》第132页）对唐使说，“蕃法，进军以统兵大臣为信。今奉制书，无怀光名署，故不敢前。”（《旧唐书》卷121）怀光即指李怀光。李怀光当时担任朔方节度使，率军勤王。唐德宗派遣唐朝名相、翰林学士陆贽前往李怀光处，要求李怀光在制书上署名，但是李怀光坚执拒绝署名，吐蕃也无可如何。吐蕃人如此强调宰相与率军将领的署名，也许可以用来解释为什么吐蕃赞普一再要求与唐朝重立盟誓的原因所在。例如公元718年，吐蕃赞普在致唐玄宗的一封书信中，申述了他们之所以要求重立盟誓的理由，信中说：“其汉宰相入誓者并已殁。于后宰相不知已前要契，当令望重立盟誓，舅甥各亲署盟书，宰相依旧作事，彼此相信，亦长安稳”（《册府元龟》

卷981；《新唐书》卷216有删节，另见布谢尔，第460页）。唐人或许是因为没有完全了解吐蕃人的习俗，所以他们总是对吐蕃重新订立盟誓的要求加以拒绝。但是在821年，唐穆宗要求吐蕃诸相在盟文后各自署名，从这一事实中，我们可以推测，最终唐朝还是认识到了吐蕃人这种习俗的重要性。

唐使刘元鼎记载了拉萨举行的结盟仪式，事见于《新唐书》卷216（布谢布，第460页），《册府元龟》卷981记载与《新唐书》相同，但却更为详尽。主持结盟仪式的吐蕃宰相为"国政蕃僧钵掣逋，"他就是吐蕃会盟碑所列吐蕃官员署名名单中出现的第一个人，即"大沙门钵阐布允丹"（北面第7—9行），他的汉名为钵阐布，809年时，唐宪宗曾赐书与他。

虽然事实上主持长庆会盟仪式的吐蕃宰相是一位僧人，而且吐蕃的君主也是以笃信佛教而著称，但是实际上会盟仪式却是按照吐蕃人的古代习俗和非佛教的方式进行的。只是在正式的会盟仪式结束之后，才举行了简单的佛教仪式，为盟会祈福（见东面第63—64行笺释）。这种情况或许也可以作为吐蕃古代宗教根深蒂固的证据之一。早在公元762年[1]，

① 《旧唐书》卷196与《册府元龟》卷981记载的日期为"肃宗元年建寅月甲辰"，极易致误。戴密微据此断定"元年"是指肃宗即位的第一年，即公元756年（《吐蕃僧诤记》第229页，注⑥）。但是据《肃宗纪》（《旧唐书》卷10，《新唐书》卷6，《资治通鉴》卷222）记载，上元二年九月壬寅（761年10月23日），肃宗制曰，"去年号，但称元年，以建子月（761年11月2日）为岁首，月皆以所建为名"。据此，则《旧唐书》卷196及《册府元龟》卷981所载之"肃宗元年建寅月甲辰"，应指762年2月2日。

当吐蕃使臣来到唐朝请和时，唐朝人显然认为吐蕃盛行佛教，所以他们提出要在佛寺盟誓，但是这一要求却遭到了吐蕃使臣的反对，吐蕃使臣说："蕃法盟誓，取三牲血歃之，无向佛寺之事，请明日复于鸿胪寺歃血，以申蕃戎之礼"① 唐肃宗于是同意了吐蕃使臣的请求。在821—822年的盟誓中，显然也实行了与762年相同的非佛教的仪式。虽然钵阐布身为主持盟式的大相，但因为他是一名僧人，所以不能够参加歃血仪式。这或许也是不久后在朗达玛统治时期公开爆发的宗教冲突的迹象之一。

对于镌刻在唐蕃会盟碑北面和南面的吐蕃与唐朝双方官员的官职名称进行一些探讨，将会为我们知之甚少的吐蕃官制系统提供一些线索。吐蕃一方与唐朝一方相同，都将参与署名的官员分为两组，第一组为参与商议国事的宰相（或大相），唐朝一方称之为"宰相同平章事"，而在吐蕃则称作"ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་"第二组为参加署名的一般官员，唐朝一方称作"诸寮寀"，吐蕃一方则称为"བློན་པོ་ཞལ་"。在唐朝的官制系统中，最高一级的官员一般称作"宰相"，宰相是由门下省与中书省的长官或副长官组成，此外，还有其他一些特别任命的高级官员，例如"同平章事"，或者"同中书门下平章事"。除了中书省的长官之外，其副长官也例带"同平章事"衔。他们属于唐朝的高级官员，在"议事政事堂"处理公务，辅佐皇帝决定国家重要事务。宰相对重大国事无事不统，但是他们并不掌管任何具体的政府部门，虽然他们中有些人在担任宰相的同时也兼领一些具体

① 《旧唐书》卷196关于此事的记载误，文意几不可解。参见布谢尔，第475页。

的官职（参见《新唐书》卷46）。

在唐朝“宰相组”之下署名的五人之中，有一位属于例外，他就是萧俛（北面第15—16行）。萧俛当时担任兵部尚书，严格说起来并不是宰相。汉文碑文中所列萧俛的官职虽然是兵部尚书，但是在藏文碑文中，却在萧俛的官衔中增加了“བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་”的头衔，这一头衔即相当于汉文的“同平章事”。这样一来，虽然使萧俛能够侪身于“宰相组”之列，但是藏文碑文中萧俛的官衔却与汉文文献的记载发生了矛盾。在汉文文献中，长安会盟时萧俛虽然也是作为兵部尚书被提到的，但兵部尚书与宰相之间有着明显的区别（参见《新唐书》卷216）。萧俛在碑文中署名的位置与所任官职不符的原因，我们尚不得而知，但是我们知道，在820年时，萧俛曾经担任过门下侍朗，入阁为相，也正是在这一年“十月庚辰，宰相与吐蕃使于中书议事”（《旧唐书》卷16）。萧俛作为门下侍郎，肯定参加了这次议事活动。是否是因为萧俛曾任门下侍郎并参加了议事，故吐蕃会盟碑之藏文碑文中记载了萧俛原来担任的官职；而在长庆会盟的誓文宣布时，萧俛已经罢相，故会盟碑之汉文碑文中所载为萧俛罢相之后担任的官职，这样一来也就导致了萧俛所任官职与署名之位置之间以及汉、藏两种碑文之间的牴牾呢？藏文碑文与汉文文献之间以及同一碑刻中汉、藏两种碑文之间的不符，确实是一件非常令人费解的事情。

我们注意到门下省与中书省都是由侍郎代表的，侍郎一职或者是空缺，或者是由高品阶的官员兼任，就实际职能而言，这是一个形同虚设的官职。这一点是非常有趣的。所有这些侍郎，都有“同平章事”的头衔，而且异乎寻常的是，

在碑文中将一位兵部尚书也列入了“宰相组”。在“诸寮采组”中，有尚书左仆射（尚书令从唐太宗时〔626—649〕起，就一直空缺），其次有尚书省六部尚书之中的五部尚书，即兵部尚书（上文“宰相组”中已经提及）、吏部尚书、户部尚书、礼部尚书以及工部尚书。刑部没有代表，故代之以大理卿刘元鼎，而刘元鼎其人也是唐朝赴吐蕃参加会盟的使团首领。再次有太常卿、司农卿、御史中丞等官员。最后有京兆尹以及由工部尚书兼任的右金吾卫大将军。此外还有三位品阶较低的官员，他们都是陪同刘元鼎赴吐蕃参加会盟的唐使。由于一位官员往往兼任数项官职，所以有时要确定他们究竟以什么身份参加会盟是很困难的。但是就唐朝官员代表政府参预重大国事活动而言，唐蕃会盟碑至少为我们提供了一个实例。详细论述请见正文以及碑文南面的笺释。

我们还注意到，除了京兆尹之外，参加会盟署名的唐朝官员全部都来自中央政府，而京兆尹虽然属于地方官，但是其所辖之地却是在京都。同时在参加署名的唐朝官员中，没有武将，实际上除了一名兼任文职的大将军之外，没有任何担任武职的官员参预署名。与此相比较，在吐蕃一方的署名名单中，则包括“都元帅”以及“副元帅”（见下文）。而且唐朝一方的使臣全部都参预了署名，但是在吐蕃一方的署名名单中，却找不出任何一个可以定为吐蕃使臣论纳罗（见《册府元龟》卷196）的人名。

吐蕃一方署名中相当于唐朝宰相的官职为“ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་”（参议国事大国相）。这一官职不仅在称谓上与唐朝宰相极为相近，而且吐蕃宰相制度本身很可能也是受唐朝的影响而形成的。“宰相组”的蕃官名称似乎与

杜齐公布的两篇诏令中的蕃相名称在措词方面略有不同。其中一篇诏令中称蕃相为"ཞང་བློན་ཆེན་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་"（参议国事大尚论）。（见《吐蕃诸赞普陵墓》第46、67页）；在另一篇诏令中，宰相名称又分为两种，其一为"བན་དེ་བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་"（参议国事沙门）。其二为"ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་"（参议国事大国相）（《吐蕃诸赞普陵墓》，第54，103页）。诏令中的这些官职很可能相当于唐朝的"宰相参知政事"（བཀའ་གྲོས་，参见西面第22行笺释），职在辅佐赞普决定重大国事。尽管吐蕃一方"宰相组"之宰相的名称有些差异，但是在这些名称中有一个共同的头衔，即"བཀའ་(ཆེན་པོ་)ལ་གཏོགས་པ་"，这是一个相当于唐朝的"同平章事"的头衔（参见北面第4行笺释）。

在唐蕃会盟碑碑文中，吐蕃一方"宰相组"有九位宰相的署名，而在杜齐公布的第一篇诏令中有八位（或者根据杜齐的意见是九位），另一篇诏令中的署名也是八位。对于会盟碑中"宰相组"的蕃官题名进行考察，并且进而对其构成进行探索，这将是一件很有意义的工作。"宰相组"署名中给人印象最深的是名列首位的官衔，我们可以将它转译为"参议国事兼理内外国政大沙门钵阐布允丹"（བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་ཏེ་ཕྱི་ནང་གཉིས་ལ་དབང་ཞིང་ཆབ་སྲིད་འཛིན་——བན་དེ་ཆེན་པོ་དཔལ་ཆེན་པོ་ཡོན་ཏན་）。不幸的是由于我们对于这一官职的全部含义尚不清楚，所以在翻译官职时，无法对其全部含义进行应有的评价；但是吐蕃史告诉我们，在热巴巾即赤祖德赞当政时期，有一位僧人篡夺了大权，通过对钵阐布官衔的解读（北面第7—9行笺释），我们或许由此可以推知，他在当时独揽大权究竟到了何种程度。

"宰相组"署名中，其重要性仅次于钵阐布的官职，是由尚绮心儿担任的"དབོན་དམག་གོ་ཆག་ཀི་ཁྲ་"(都元帅)。尚绮心儿其人作为一名军事将领，曾经屡次入侵唐朝（参见北面第10行笺释）。其次为"བློན་ཆེན་པོ་"（大相），其姓名已漫漶不清。不知他与一份敦煌卷子中的主人公"བློན་ཆེན་"是否是同一个人（《敦煌文书中的吐蕃史料》，第128—132页）。在杜齐公布的诏令中，大相位居诸相之首（虽然在第三篇诏令中，是在两位僧人之后），但是在唐蕃会盟碑中，大相则排列在僧人与武将之后。

再次为"副元帅"，该官衔是从汉文碑文中识读的，其藏文已完全无法辨认。在"副元帅"之后，是五位"ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་"（大国相），值得引起我们注意的是，不管这些"宰相同平章事"是"论"还是"尚"，在他们的姓名之前都没有氏族名称，而不是象"诸寮案"那样，在姓名之前附有氏族的名称。例如"མཆིམས་ཞང་"（琛尚）、"ཅོག་རོ་བློན་"（属卢论）、"འབལ་བློན་"（末论）、"བྲན་ཀ་བློན་"（勃阑伽论）、"རྙེགས་བློན་"（额论）、"འབྲོ་ཞང་"(没卢尚)、"མྱང་བློན་"(明论)等等（见北面第26—40行）。"宰相组"与"寮案组"的这种区别很可能具有两方面的意义。首先，它意味着氏族名称不仅表示这些官员所来自的氏族和地区，而且也表示他们所控制的地区。从另一方面来说，吐蕃诸大相的职责可能类似于唐朝的宰相，他们并不具体负责各地方行政，而是总理全国政务，正因为如此，在他们的姓名之前才省略了氏族名称或地名。杜齐公布的诏令中的署名，很可能与唐蕃会盟碑中的署名用意不同，在他公布的一篇诏令中，在全部官员的姓名之前都没有氏族名称或地名，而在另一篇诏令中，几乎

所有官员的姓名之前都有氏族名称或地名。

至于“诸寮宷组”，参加署名的唐朝官员无论怎么说都不是低品阶的官员，他们有些人的官品甚至高于“宰相组”的官员。但是就决定国家政策而言，他们的重要性则肯定要低于“宰相组”的官员。“诸寮宷组”中参与署名的吐蕃官员官职如下：

ནང་བློན་（曩论，即内相）。

ཕྱི་བློན་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་（纰论伽罗笃波，即外相参议国事），这显然是在品阶上高于“ཕྱི་བློན་”（外相）的官职。

སྣམ་ཕྱི་པ་（悉南纰波），对此官职，我们尚无所知。

མངན་པོན་ཁབ་སོ་འོ་ཆོག་གི་བླ་（岸奔擅苏户属劫罗，即总监与宫廷侍卫官），显然这是一个职在保护赞普及其财产的官职。

བཀའི་ཕྲིན་བློན་（诏令承旨官），该官职的译写相当于唐朝的“给事中”。

རྩིས་པ་ཆེན་པོ་（资悉波折逋，即大会计官）。

ཕྱི་བློན་（纰论，即外相）。

ཞལ་ཅེ་པ་ཆེན་པོ་ཞལ་ཅེ་འོ་ཆོག་གི་བླ་（大法官、全体法官之首领，本官职之译写，相当于唐朝的“刑部尚书”）。

如果我们对杜齐公布的官职进行考察，就会发现国相之后的官职可以分为如下几组：其一为ནང་བློན་（曩论），其二为ཕྱི་བློན་（纰论），其三为དབང་པོ་（宰臣）与དམག་དཔོན་（武将）。而在另一篇诏令中，也可分为三组：其一为ནང་བློན་（曩论），其二为སྣམ་ཕྱི་པ་（悉南纰波），其三为དབང་པོ་（宰臣）、དམག་དཔོན་（武将）与ཕྱི་བློན་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་（外相参议国事）。在这些诏令中，并没有提供吐蕃官职的任何特别的名称。由于第二篇诏令可能发布于赤德松赞统治时期（804—815），在时间上与唐蕃

会盟碑极为相近，所以在官职名称方面与唐蕃会盟碑也有某些类似之处，例如“悉南纰波”与“外相参议国事”二职，在两处记载中就是相同的。此外，唐蕃会盟碑中出现的有些人名，同样也出现在杜齐公布的诏令中，例如唐蕃会盟碑中的“大沙门钵阐布允丹”，与诏令中出现的“བན་དེ་ཟན་ཀ་ཡོན་ཏན་”（沙门勃阑伽允丹），无疑就是同一个人；而碑文中的“都元帅尚绮心儿”，则很可能就是诏令中的“ཚང་བློན་ཁྲི་ཟུལ་ཞེ་ཟིག་ཤུ་”，或者可能是“ཁྲི་ཟུམ་རྗེ་ཧྲུག་སྣང་”其人（《敦煌文书中的吐蕃史料》，第132页）；碑文中的“论颊藏弩悉弓”，就是诏令中的“ཟན་ཀ་བློན་རྒྱལ་བཟང་འདུས་ཀོང་”（勃阑伽论颊藏弩悉弓）；碑文中的“属卢论赞热土公”应该就是诏令中的“ཅོག་རོ་བློན་ཀོང་”（属卢论土公）；“明论结研历赞”其人，则即为诏令中的“ཞང་བློན་ལེགས་བཙན་”（明论历赞）。对于这些人名的研究，再加上杜齐所做的识别工作（《吐蕃诸赞普陵墓》），证明了这些诏令的重要性和可信性。

我们还饶有兴味地发现，在诏令发布时期（804—815期间）到唐蕃会盟碑立碑（821—822）期间，部分吐蕃官员的官阶发生了变化，而其他官员则一仍其旧。“ཟན་ཀ་བློན་རྒྱལ་བཟང་འདུས་ཀོང་”（勃阑伽论颊藏弩悉弓）已经成了国相。明论历赞则成了刑部尚书，而属卢论土公还仍然是外相参议国事。

如果对唐蕃会盟碑盟文署名中出现的吐蕃官员的出生地以及他们的氏族进行考察，就会揭示出这样一个事实，即大沙门钵阐布允丹、国相论颊藏弩悉弓以及给事中悉诺热合乾（ཤྭག་བཞི་རོ་དཔལ་གེན་）全都出自勃阑伽氏族。这种情况有可能表明了勃阑伽氏族的重要地位，但它也可能是说明了僧人钵阐布允丹及其宗派的影响。正如同已知的吐蕃历史上的那些贫

乏的史实所揭示的那样，钵阐布允丹的地位，引起了吐蕃诸相的猜忌，当钵阐布最终被谋杀之后，就在吐蕃爆发了一场对佛教徒的迫害运动。长庆盟约的缔结，可能正是在钵阐布允丹一生的高峰时期，这一时期开始于公元809年之前，大概持续了二十年或者更长的时间。

长庆盟约缔结之后，唐朝与吐蕃双方都得到了休养生息。汉文记载云，会盟之后“由是太和（827-835）已来陇外稍安（《册府元龟》卷981）。”而吐蕃则在盟会之后建造了一座寺院，我认为，这表明吐蕃也得到了一个休养生息的机会。在一份祝颂建造寺庙的敦煌文献中（托马斯，第2册，第92—104页），在赞颂赤祖德赞与他的国相尚绮心儿与尚榻藏的同时，反复称颂了当时的和平安宁①。其中特别提到一份当时缔结镌刻在长石上的和平盟约（མཇལ་དུམ་གྱི་གཙིགས་བཙན་ནས། རྡོ་རིངས་ལ་བྲིས་同上，第97页），因为该寺院是为了歌颂当时的和平而建，故值得在此将有关部分（第94—95页）全文迻录于下②：

天命有归，殊方异俗都俯首听命于吐蕃赞普及其大相。这大和平非一日所能成就，促成这大和平的政府现在与将来都将受到称颂、爱戴。二“雍仲”

①在这份文献中，反复出现“གཙིགས་ཀྱི་གཙུག་ལག་ཁང་这一词组。我们发现‘གཙིགས་ཀྱི་”很可能相当于汉文中常见的“敕建”的意思，敕建，即奉王命而建。“敕建”一词常用于寺院或者庙宇名称之前。如果真是如此，则该寺院就是由吐蕃赞普下令建造的。这也就可以解释，为什么在文献中反复称颂赞普及其德政。参见བཀའ་གཙིགས་（诏令）以及碑文西面第6行注解之“གཙིགས་”的含义。

②译者按：原附有全部引文之拉丁转写，为方便排版起见，此从略。

治下的政府的崇高而值得称颂的目的极为远大，公开宣布了这和平的大善行，和平的美德与光荣将千秋万代不会衰减。这和平为今世之三宝及诸神所知所见，我们祈愿这（和平）永不移易，万世长存。

由于促成了这大和平的结果，各国臣民在战争期间遭受的苦难得到了无名（即不为人所知？）果报。通过在此吉祥之地（即寺院？）建树的大功德，我们祈愿圣神赞普及其兄弟诸大国相——大相尚绮心儿与大尚滑藏以及其他那些屡屡实行大善（行）的人们，吐蕃君主与他的宰臣及其他们的僚属和一切众生全都洗清罪业，祈愿功德与智慧圆满，最后祈愿他们在无上完满智慧的启迪下觉悟。

兹奉敕于大伽域园（དེ་ག་གཡུ་ཚལ་）兴建寺院，以彰功德。这里在两年期间（？）实现了和平，并且与三个大国在此订立了盟约。同时除此之外，这里还是先贤虔心敬祷、尊为神圣的地方。此地所发生的种种大善（行）昭昭在目，其功德尤甚于营建寺院（本身？）。我们祈愿寺院在此大功德的护佑下如日月长存，祈愿我君圣神赞普万寿无疆，政权强盛，事事如愿。

以上由我们翻译的引文，有几点值得引起重视。首先，这里记载和平是公开宣布的。这一点由唐朝使团得到了证明。据载，“及（刘）元鼎回过河州，河州元帅尚榻藏即尚绮心儿也，馆元鼎于大夏川中，集东节度使将帅凡百余人，看本国所署盟文于台上，高声晓读，读讫，因约束各守封界，无相侵掠（《册府元龟》卷981）”。

其次，此云建造寺院的地点即大伽域园，是吐蕃与三个国家签署过和约的地方。我们据此似乎可以确定，大伽域园必定在拉萨附近某地。因为吐蕃与唐朝的盟约最终是在拉萨订立的，所以其它盟约很可能也是在这里订立的。长庆碑中记载的盟会地点叫做哲堆园(སྦྲ་སྟོད་ཚལ，东面第61行)．哲堆园是否就是大伽域园，或者是大伽域园的一部分，俟考。

再次，托马斯指出，与吐蕃订立盟约的三个国家，即指唐朝、突厥与南诏（见托马斯，第2册，第 96 页）①。虽然对于吐蕃与突厥或者南诏在当时（约822年左右）订立的盟约，我们尚一无所知，但是没有理由怀疑当时曾经订立过这样的条约。822年左右，在吐蕃历史上似乎是一个罢战讲和的时代，这与赤祖德赞尊崇佛教、不好俗务的性格是一致的。赤祖德赞与他那些尚武的祖先不同，他过着清静无为的生活，这样就使沙门钵阐布得以独揽了吐蕃的大权。

除此之外我们还注意到，第一段发愿文是为了永久的和平；第二段发愿文是为了免除赞普、诸大相及其臣民的罪业；第三段发愿文是为了寺院、赞普及其政权永世长存。从发愿文的意向中，十分清楚地表明，寺院是由赞普命令，为了颂扬和平而建造的。由上文所述，我们大体可以将这一敦煌文献的时间定在公元823年之后不久。

---

①དྲུག་或དྲུ་གུ་极有可能是指北方的突厥部落（参见伯希和文，《通报》1920—21年；托马斯，第2册，第268页）。འཇང་指南诏或者南诏的一部分（参见《敦煌文书中的吐蕃史料》，第149页，注⑤；托马斯，第二册，第107页）。

三 录 文

几点说明

在此首先需要将碑铭书写方面的问题略作交代（参见《印度铭文》第10卷，第89—90页，弗兰克）。碑铭中有四个字母在外形上与普通藏文的书写略有不同：

འ在碑铭中写作འ。

ཙ在带有元音ི或ེ时，或者是带有上加字时，在碑铭中写作ཙ，而在其它情况下则写作ཙ。

ཚ在相同的情况下，写作ཚ或ཚ。

ཛ写作ཛ或ཛ（虽然写ཛ似乎更常见）。

元音符号ི与ེ位于字母པ、ཕ、ཨ、ས上方的左侧，位于ལ上方的右侧。当在其它字母上方时，其位置则在正中。

倒ི元音很常见，同一个字，在一般情况下有时写ི，有时则写倒ི。我们只是在录文和转写中对ི与倒ི加以区别，而在其它地方则没有进行区别（译者按，因排版问题，译文中倒ི一律作ི）。

有些字，例如བཙའ་、བཀའ等，有时在书写中没有字母འ，见东面第46、52行。

有少数极为特殊的辅音组合，被用来译写汉文。对此，我们将另文专门进行研究。

碑文中有许多地方已被毁损，为了理解碑文内容，需要进行必要的校勘工作。我们试图分为两种方法进行校勘（虽然处于两可之间的情况并不罕见）。其一，如果字母完全损坏，无法识读，则根据上下文以及碑文中其它地方（或者类

似的古代文献中）出现的相近的表达方式来进行校勘，并且将经校勘补入的字置于方括号之内。如果无法进行较为合理或者确定的校勘，所缺的字用“×”表示，如果所缺字数无法确定，则用“……”表示。

其二，如果碑文只有一些轻微的损坏，根据被毁字的外形仍然有把握加以识读．经过这样识读的字，我们采用虚线摹写（凡原文中用虚线书写的字，译文中一律改为在原字下加横道表示——译者）。利用这种校勘方法，如果被毁的字母是པ，它有可能被误认为ཕ、བ甚至ས，但却不会被误认为མ、ད、ན、ཟ等字母。如果被毁坏的部分在本字的上方，我们可以根据上下文认读元音ཨི、ཨེ，或者ཨོ，经这样认读的元音也用虚线书写（凡元音用虚线书写的字，译文中也改为在原文下加横道表示——译者）。

对于全部残损与部分残损字的校勘，我们只是在藏文摹写中加以区别，而在录文转写中没有对两种情况加以区分，凡经过校勘的字，在转写中一律置于方括号之内（译文中删略了藏文转写部分——译者）。对于沃德尔、弗兰克、佐藤长与罗常培所指出的与作者不同的识读，我们均在藏文转写中加以注明（译文中将诸位学者不同的识读回改为藏文，附注于藏文录文之下——译者），这样做的目的，是为了表明曾经提出过的与作者不同的识读，而且当我们的识读不能尽如人意时，这样也可以为读者提供一个机会，以选择一种较好的识读。劳费尔、伯希和等其他一些学者，曾经对碑文的释读提出过一些很好的意见，但是他们的意见已经由后来的学者如罗常培、佐藤长等人提到过，所以在此从略。

对于唐蕃会盟碑西面的汉文铭文，作者主要根据罗振玉

的释读过录。罗振玉采纳了《全唐文》中的一些录文，而《全唐文》则显然是依据了更好的一种拓本。但是我们的录文中删略了罗振玉提出的极少数没有把握的释读，而且作了少量的改订。布谢尔曾经得到了一些优秀的中国学者的帮助，我们在此采用了他的某些可靠的释读成果。在这里常常提到佐藤长的解读，这是因为佐藤长详细参考了内藤虎次郎与姚薇元的释读成果，而姚薇元曾对汉文碑文做过广博详尽的校勘工作（见《燕京学报》第15卷，1934年，第88—89页）。

西　　面

1. ༄། །བོད་ཀྱི་(1)རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོ་
2. འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ་དང༌། །
3. རྒྱའི་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོ་རྒྱ་རྗེ་ཧྭང་ཏེ་
4. དབོན་ཞང་གཉིས། ། ཆབ་སྲིད་
5. གཅིག་ཏུ་མོལ་(2)ནས། ། མཇལ་དུམ་
6. ཆེན་པོ་མཛད་(3)དེ་གཙིགས་བཅ[ས་](4)
7. པ། །ནམ་ཞར་(5)ཡང་མི་འགྱུར་པར་(6)།
8. ལྷ་མི་ཀུན་××ཤེས་(7)ཤིང་དཔང་བྱས་
9. ཏེ། །ཚེ་ཚེ་[རབས་རབ་]ས་སུ། །བརྗོད་(8)
10. དུ་ཡོད་པའི་(9)[མཇལ་དུམ་གྱི་གཙིགས་]
11. ཀྱི་(10)མདོ་རྡོ་(11)རིངས་[ལ་བྲིས་པའོ་]

12. ༧། །འཕྲུལ་གྱི་〔ལྷ་བཙན་པོ་ཁྲི་གཙུག་〕

13. ལྡེ་བརྩན་གྱི་… …〔རྒྱ་རྗེ་〕

14. ཟླུན་ཟླུ་ཧེའུ་ཧིག་(12)〔ཧྭང་ཧེ་…དཔོན〕

15. ཞང་གཉིས། །… … … …

16. ནི། །འ……(13)། །གྱི་ལེགས་

17. ཉེས་ཅི… …(14)ཐུགས་རྗེ་ཆེན་(15)

18. པོས་ནི། །བཀའ་དྲིན་གྱིས་དགབ་(16)པ་

19. ལ་ཕྱི་ནང་(17)སྙིད་པས། །མང་པོ་ཀུན་བདེ་

20. སྐྱིད་པར་བྱ་བ་ལ་ནི་དགོངས་པ་གཅིག།

21. ཡུན་(18)རིང་པོར་ལེགས་པའི་དོན་ཆེན་པོ་

22. ལ་ནི་བཀའ་གྲོས་མཐུན་ཏེ། །གཉེན་(19)

23. ཉེང་པའི་སྲི་ཞུ་(20)ནི་×××ཁྲིམ་ཚོས་(21)

24. དགྱེས་པའི་ཚོ་×××བརྩེག་(22)པར་

25. མོལ་ནས། །མཇལ་དུམ་ཆེན་པོ་ནི་(23)

26. མཛད་དེ། །བོད་རྒྱ་གཉིས། །ད་ལྟར་

27. དུ་(24)མངའ་བའ་ཡུལ་དང་མཚམས་སྲུང་

28. ཞིང་། །དེའི་ཤར་(25)ཕྱོགས་ཐམས་ཅད་ནི་

29. རྒྱ་ཆེན་པོའི་ཡུལ། །ནུབ་ཕྱོགས་ཐམས་

30. ཅད་ནི་ཡང་ཐག་པར་བོད་ཆེན་པོའི

31. ཡུལ་དེ། །དེ་ལས་ཕན་ཚུན་དགྲར་གྱི་

32. འཐབ། །དམག་སྡི་དྲང་(26)། །ཡུལ་གྱི་

33. མཛམ་(27)། ། ཡིད་མ་ཆེས་ཟ་ཞིག་(28)ཡོད

34. ན། །སྤྱི་བཟུང་ཞིང་གཏམ་དྲིས་ཏེ། །

35. བརྫངས་ནས་ཕྱིར་གཏང་ངོ། །

36. ད་ཆབ་སྲིད་གཅིག་ཅིང་། །མཛལ་

37. དུམ་ཆེན་པོ་འདི་ལྟར་མཛད་པས་(29)

38. དཔོན་ཞང་དགྱེས་པའི་བཀའ་ཕྲིན་ད་(30)

39. སྙན་པས་ཀྱང་འདྲུལ་(31)དགོས་ཏེ། །

40. ཕན་ཚུན་གྱི་ཕོ་ཉ་འདོང་བ་ཡང་། །ལམ་

41. རྙིང་པར་(32)བྱུང་ནས། །སྔ་ལུགས་བཞིན

42. ། །བོད་རྒྱ་གཉིས་ཀྱི་བར་(33)། །ཅང་(34)ཀུན་

43. ཡོག་དུ་ཏྲེ་བརྗེས་ལ། །སྐྱེ་ཤུང་ཆེག་(35)དུ་

44. རྒྱ་དང་ཐྲད་པ་མན་ཅད་ནི་རྒྱས་ཕུ་དུད

45. བྱ། །ཅེང་ཤུ་ཧྭན་(36)དུ་བོན་དང་ཐྲད་པ་

46. ཡན་ཅད་ནི་བོད་ཀྱིས་ཕུ་དུད་བྱ་སྟེ། །

47. དཔོན་ཞང་ཉེ་ཞིང་གཉེན་པའི་(37)ཚུལ་བཞིན་

48. དུ། །སྲི་ཞུ་དང་བཀུར་སྟི་ལུགས་

49. མོད་པར་སྨྲར་ཏེ། །ཡུལ་གཉིས་ཀྱི་

50. བར་ན་ཏུད་(38)རྟུལ་ནི་སྡི་སྣང། །སྒོ་ཐུར་

51. ཏུ་སྣང་(39)ཐ་དབ་དཀྲའི་སྡིང་ནི་སྡི་གྲག་སྙེ་

52. ས་(40)མཆམས་སྲུང་པའི་སྡི་ཡན་ཅད་

53. གྱུང་དོ་གས་ཤིད་(41)འཇིགས་པ་སྡེད་པར་

54. ས་ས་མལ་མལ་ན་བག་བརྒྱུད་(42)སྟེ། །བདེ་

55. བར་(43)འཁོད་ཅིང་། །སྐྱིད་པའི་བཀའ་དྲིན་

56. ནི་རབས་(44)ཁྲིའི་བར་ཏུ་སྨོབ་(45)། །སྐན་པའི་

57. སྒྲ་སྐད་(46)ནི་གཉི་ཟླས་སླེབས་སོ་ཚོག་(47)ཏུ་

58. ཁྲ་བ་སྟེ། །བོད་བོད་ཡུལ་ན་སྐྱིད། །

59. རྒྱ་རྒྱ་ཡུལ་ན་སྐྱིད་པའི་སྲིད་ཆེན་པོ་

60. སྲུར་ནས་གཙིགས་(48)བཅས་པ་འདི་××(49)

61. ནམ་ཞར་སྡི་(50)འགྱུར་བར། །དཀོན་མཆོག་

62. གསུམ་དང་། །འཕགས་པའི་རྣམས་དང་(51)

63. གཉི་(52)ཟླ་དང་གཟ་སྐར་ལ་ཡང་དཔང་ཏུ་

64. གསོལ་ཏེ། །ཐ་ཚིག་(53)གི་རྣམས་པས་ཀྱུང་

65. བཤད་(54)།།སྲོག་ཆགས་བསད་དེ་མནའ་

66. ཡང་གོར་ནས། །གཙིགས་བཅས་སོ། །

67. གཙིགས་(55)འདི་བཞིན་དུ་མ་བྱས་སམ།

68. བཤིག་(56)ན། །བོད་རྒྱ་གཉིས་གང་གིས་སྔར་ཉེས་

69. ཕ་ལ་སྤྱིག་ཅིང་། །ལོན་ཏུ་དཀུ་སྒྱུ་(57)ཅི་བྱས་ཀྱང་

70. གཙིགས་བཞིག་པ་(58)ལ་མ་གཏོགས་སོ། །

71. འདི་ལྟར་བོད་རྒྱ་གཉིས་ཀྱི་རྗེ་བློན་གྱིས་ཁ་

72. ཅིག་(59)བཞགས་(60)མཐའ་བོར་ཏེ། །གཙིགས་(61)

73. ཀྱི་ཡི་གེ་ཞིབ་མོར་(62)བྲིས་ནས་(63)། །རྒྱལ་པོ་ཆེན་

74. པོ་གཉིས་ཀྱི་དེ་ཕྱག་རྒྱས་བཏབ། །བློན་པོ་

75. གཙིགས་འཛིན་པ་ལ་གཏོགས་པ་(64)རྣམས་

76. ཀྱི་དེ་ལག་(65) ག་ཏུ་བྲིས་ཏེ། །གཙིགས་(66)ཀྱི་

77. ཡི་གེ་དཀར་གྱི་ཕྱག་སྤྱལ་དུ་(67)བཞག་གོ། །

校勘记

(1) 佐藤长：གི་；弗兰克：ཀྱི་

(2) 沃德尔：ནོལ་；弗兰克：ནོལ་

(3) 沃德尔：མཛོད་

(4) 沃德尔：གཉི་ཀྱིས…；佐藤长：གཙིགས་བཙ〔ས་〕

(5) 沃德尔：སར་；佐藤长：སར་；弗兰克：པར་

(6) 沃德尔：བ་；佐藤长：བ་

(7) 佐藤长：ཉེས་；沃德尔：ཞེས་；黎吉生：〔གྱི〕ས་ ཉེས་

(8) 黎吉生：ཚེ་ཚེ་〔འི་སྐྱི་རབས་ཀྱི་གཏམ་〕བརྫོ〔ད་〕

(9) 佐藤长：ཏུ་ཡོད་པའི་；弗兰克：ཏུ་ཡོང་བའི་

(10) 沃德尔：གྱི་；佐藤长：གྱི་

(11) 沃德尔：མེད་རྗེ་；弗兰克：མང་རྗེ་

(12) 沃德尔：ཏི་；弗兰克：ཏ་

(13) 黎吉生校勘的第15至16行为：〔སྙམ་དཀྱིལ་ཆེན་པོས་〕ནི།། 〔འཕྲུལ་ཡུན་ཡུལ་〕。

(14) 黎吉生校勘为：〔ཡང་བསྒྲུང་སྟེ།།〕

(15) 弗兰克：ཟུག་རྗེ་ཆེན་

(16) 沃德尔：དགྲབ་

(17) 弗兰克：ཐིནད་

(18) 沃德尔：ལན་

(19) 沃德尔：མཐན་ཏེ།།ག…；佐藤长：མཐུན་ཏེ།།ག…

(20) 沃德尔：སྙིང་པོ་སྤྱི་ཁུ་；佐藤长：སྙིང་པའི་…ཁུ་，弗兰克：རིང་པར་སྤྱི་ཁུ་；黎吉生：སྤྲིད་ཁུ་

(21) 沃德尔：འམ་ཆེ་；佐藤长：…ཆེ་；黎吉生：〔ནི་དང་སྡའི་〕ཁྲིམས་ཆོས་

(22) 沃德尔：བཙག་；黎吉生：〔རྩལ་སྐར་ཏུ་〕བརྩིག་

(23) 沃德尔：ཐོའི་；黎吉生：ཐོན

(24) 沃德尔、黎吉生：ཀྱི་；佐藤长：ཏུ་；弗兰克：…

(25) 沃德尔：དེའི་ཞར་

(26) 沃德尔：དང་；弗兰克：དང་

(27) 沃德尔：མ་ཛམ་；弗兰克：ཛམས་

(28) 沃德尔：ཁྲིག་；弗兰克：ཁྲིག་

(29) 沃德尔：བས་

(30) 沃德尔：ཁྲིན་ད་

(31) 沃德尔：འདུལ་；佐藤长：འདུལ་

(32) 佐藤长：ཉིང་བོར་

(33) 沃德尔、佐藤长、黎吉生：བར་；弗兰克：བ་པ་

(34) 佐藤长：ཙང་；弗兰克：ཙོང་

(35) 佐藤长：ཆོག་

(36) 沃德尔：ཅེང་ཞུ་སྟན་；佐藤长：ཅེང་ཤུ་ཐན；弗兰克：ཅེང་ཤུ་སྟན་

(37) 沃德尔：པའི་

(38) 佐藤长：དུར་

(39) 黎吉生：སྤང་

(40) 沃德尔：། །

（41）沃德尔：ཞིང་

（42）弗兰克：…ཅར་སྒྲིད་སྡིག་པ་

（43）弗兰克：བ་

（44）弗兰克：འབ་

（45）沃德尔、佐藤长、弗兰克：ཐོག་

（46）弗兰克：གཞུང་

（47）沃德尔：སྐྱིབ་པས་ཚམས་；佐藤长：སྐྱིབས་སོ་སོ་ཚག་

（48）沃德尔、佐藤长：གཅིགས་

（49）弗兰克：དང་；黎吉生：། །

（50）沃德尔：པར་ཀྱི་；佐藤长：པར་གྱི་；弗兰克：པར་གྱི

（51）弗兰克：ནམ་ཁ་

（52）沃德尔：བ་ཉི་；弗兰克：ཉི་

（53）沃德尔：གཅིག་

（54）沃德尔：བ་ཤད་

（55）佐藤长：གཅིགས་

（56）沃德尔：བཞིག་；佐藤长：བཞག

（57）沃德尔：སྒྲ；佐藤长：སྒྲ；弗兰克：སྒྲ

(58) 沃德尔：གཙིགས་པོ་བཞིག；佐藤长：གཙིགས་བཤིག

(59) 黎吉生：ཞལ་གྱིས

(60) 沃德尔：བཏེས་བཞགས；佐藤长：གྱི…

(61) 佐藤长：གཙིགས

(62) 沃德尔：གྱི…འི་མིང；佐藤长：གྱི་ཡི་གེ་ཞིབ་མོར

(63) 黎吉生：པས

(64) 沃德尔：གཙིགས་འཛིམ་པ་ལུ་གཏོགས་པ；佐藤长：གཙིག་འཛིན་པ་ལ་གཏོགས་པ；弗兰克：…འཛིམ་པ་ལ་གསོགས་པ

(65) 佐藤长：ཚོག

(66) 沃德尔、佐藤长：གཙིགས

(67) 沃德尔：…ལ…བྲུག་མཛོད་དུ；弗兰克：…དུ；黎吉生：ཡི་གེ་ཡང་སོ་སོའི་ཕྲུག་སྤེལ་དུ

东　面

1. ༄། །འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ་ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན་དང༌། །རྒྱ

རྗེ་སྟུན་ཏྭ་རེཙ་

2. ཏིག་(1)〔ཏྭང་〕ཏེ་གཉིས།། ཆབ་སྲིད་གཅིག་ཏུ་(2)མོལ་ཏེ་
མཇལ་ཏུམ་མཛད་པའི་

3. 〔དཔོན་ཞང་〕གཉིས་ཀྱི་ཚུལ་ཅི་འདྲ་བ་དང་།། མཇལ་
ཏུམ་མཛད་པའི་

4. ××××ས་(3)རྗེ་རིངས་ལ་བྲིས་པའི།།

5. ༄།། འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ་འོ་ལྡེ་སྤུ་(4)རྒྱལ།། ཡུལ་བྱུང་
ས་དོད་ཚུན་ཅད་

6. ༄ང་ ××××ར་(5)།། བོད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོ་མཛད་
པ་ཡང་།། ག××(6)

7. ×˘ན་(7)པོའི་ནི་དབུས་(8)ཆུ་བོ་ཆེན་པོའི་ནི་མགོ།།
ཡུལ་མཐོས་ག×(9)

8. ××〔ག〕ནམ་(10)གྱི་ལྷ་ལས།། མིའི་རྒྱལ་པོར་གཤེགས་
ཏེ།། གཙུག་ལག་

9. 〔ཆེན་པོས་〕ནི།། །×ད་(11)ཀྱི་སྲིད་བཙུགས། །ཆོས་ཁྲིམས་
བཟང་པོ་ནི།།

10. ……ང་(12)། །བྱམས་པའི་བཀའ་དྲིན་གྱིས་ནི་ནང་གི་ཆོས་
སྒྱུར་ད(13)།།

11. ××ས×ལས་×××(14)ཕྱིའི་དགྲ་བཏུལ་(15)དེ། །

ཆབ་སྲིད་ནི་ཕྱིར་ཞིང་(16)ཆེ་

12. 〔དབུ་རྨོག་〕ནི་སྣར་ཞིང་(17)བརྟན་པ་XXནམ་〔ཞར་〕
Xལག་(18)སྲི་འགྱུར། །ཕྲིན་〔སྲི་〕

13. 〔ཉ〕མ〔ས་པ་〕འི་(19)གཡུང་དྲུང་གི་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོ་ནི་ཆེ
X(20)། །དེའི་ཕྱིར། །ལྷ་ཕྱུགས་

14. གྱི་〔སོ〕ན་རྒྱལ་གར་དང་། །ནུབ་ཕྱོགས་XXXX(21)
དང་། །བྱང་ཕྱོགས་ཀྱི་དྲུག་ནི་(22)

15. སྲིལ་(23)ལ་སྨུགས་(24)པ། །གཡུ་གXX(25)རྒྱལ་པོ་
ཐོམ་(26)XXXཙབ་ཀུན་ཀྱི་(27)XXX

16. འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོའི་དབུ་རྨོག་བརྟན་པོ་དང་XXX
XXXང་པོXXX

17. ཙགས་(28)སྲི་གུས་པ་སྐྱིད་དེ། །ཕན་ཚུན་དགྱེས་ཤིང་། །བ
〔ཀ〕འ་སྤྲུལ་XXཆོX(29)

18. ཉན་པ་ཡིན། …(30)ཤར་ཕྱོགས་〔ནི་〕རྒྱ་འདུག་པ། །མཆོ་
ཆེན་པོའི་XXX

19. ཤར་པ་ལོགས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་སྟེ། །ལྷ་བལ་གཞན་དང་སྤྱི་འདྲ་
XXXXX(31)

20. ཆོས་བཟང་། །གཙུག་ལག་ཆེ་བས། །བོད་དང་ཡང་། །

འཐབ་ཀྱི་ཐྲ……

21. གྱི་(32)×སྙེ།། དང་པོ་རྒྱ་རྗེ་ལི་རྒྱལ་སར་ཞུགས་ནས།།
དེའི་ཏང་གི་(33)ཁྲིད་ཞེ་ཤུ་(34)

22. ཙ་གསུམ་ལོན།། རྒྱ་རབས་གཅིག་གི་འོག་ཏུ།། འཕྲུལ་གྱི་
ལྷ་བཙན་〔པོ་〕

23. ཁྲི་སྲོང་བཙན་དང་།། རྒྱ་རྗེ་ཐའི་ཚོང་ཐུན་བུ་ཤིང་(35)
ཏྲང་ཏེ་གཉིས〔།། ཆབ་〕

24. ཁྲིད་གཅིག་ཏུ་སོལ་ནས།། ཅེང་ཀུན་གྱི་ལོ་ལ།། སུན་ཤེང་
ཀོང་ཅོ།

25. བཙན་པོའི་ཁབ་ཏུ་བླངས།། ཕྱིས་འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ་
ཁྲི་ལྡེ་〔གཙུག་〕

26. བཙན་དང་།། རྒྱ་རྗེ་སམ་ལང་ཁའི་འགྭན་ཤེང་སྤུན་ཤིན་
ཀྭ་ཏྲང་ཏེ་〔གཉིས་〕

27. 〔ཛབ་〕ཁྲིད་གཅིག་ཏུ་སོལ་ཏེ།། གཉེན་བརྩེགས་ནས།།
ཀེང་ལུང་གི་(36)ཕོ་〔ལ་〕

28. 〔ཀི〕མ་ཤིང་(37)ཀོང་ཅོ།། བཙན་པོའི་ཁབ་ཏུ་བླངས་
ནས།། དཔོན་ཞང་ཏུ་གྱུར་

29. ཏེ་དགྱེས་པ་ལས།། བར་འགའ་ཕན་ཚུན་གྱི་སའི་བློན་པོས་
གནོད་པ་

30. དག་ཧྲུལ་བྱས་(38)ཀྱང་། །གཉེན་པའི་ཚབ་(39)གང་དུ་
བྱ་བ། །སྦུགས་བྲིལ་རྐྱེ་ནས་(40)

31. རོ་འ་དག་(41)གི་ཚེ་(42)། །དམག་སྟོངས་ཀྱིས་ཕན་པོགས
པར་བྱས་པ་དང་། །ཕན་ཚུན་

32. (ཐྲ)གས་ནོངས་བྱུང་ངོ་ཚོག་ན། །དགྱེས་སྣང་དག་ཀྱང་
མ་ཞད་པར་བསྲིས་ཏེ། །

33. འདི་ལྟར་ཉེ་ཞིང་(43)གཉེན་པ་ཡིན་ན། །དཔོན་ཞང་གི་
ཚུལ་ཇོ་ན་ལྟར། །སྦུགས་

34. ཡི་(44)དམ་ཐབས་པ་ལས། །བཙན་པོ་ཡབ་ལྷ་འཕྲུལ་ཁྲི་
ལྡེ་སྲོང་བཙན་གྱི་ཞ་

35. སྔ་ནས། །སྐམ་དཀྱིལ་ཆེན་པོས་ནི། །ཆོས་སྲིད་ཅི་ལ་ཡང་
མཁས་ཤིང་གསལ་

36. བྱམས་པའི་བཀའ་དྲིན་གྱིས་ནི། །ཕྱི་ནང་མེད་པར། །ཕྱོགས་
བརྒྱད་དུ་ཁྱབ་(45)སྟེ་

37. མཐ་(46)བཞི་རྒྱལ་པོ་ཀུན་དང་ཡང་མཛལད་ཅིང་འདུམ་
བར་མཛད་ན། །རྒྱ་དང་ལྟ་

38. ཞིག། །གཉེན་རྩིག་པ་(47)། །ཡུལ་ཁྲིམ་ཆོས་ཡིན་པས། །
ལྟག་པར་ཆབ་སྲིད་

39. ག་ཅིག་ཏུ་དགྱེས་ཏེ། །ཕན་ཚུན་དཔོན་ཞང་དགོངས་པ་

མཐུན་ནས། །རྒྱ་རྗེ་ཞིང་

40. ཤིན་(48)ཕྲུན་ཁྲུ་ཧྲང་ཏེ་དང་། །མཛལ་དུམ་དུ་སོལ་ཏེ། །
བཀའ་ཁྲོན་རྙིང་པ་ནི་

41. སྤྲངས་(49)ཤིང་བསལད། །དཀྲིས་པ་གསར་(50)ནི་བསླས་
ཤིང་བསྟུང་(51)ནས། །དེ་×ན་

42. ×པ་(52)། །བཙན་པོ་དཔོན་ནི་སྐུ་ཚེ་གཅིག། །རྒྱ་རྗེ་
ཞང་ནི་གཏུང་རབས་གསུམ་གྱི་

43. བར་དུ། །བཀའ་ཁྲོན་གྱི་གཙུགས་ནི་མ་བྱུང་། །དཀྲིས་པའི་
སྲི་ཞུ་ནི་ཕན་〔ཚུན་〕

44. ཕྱུད་དེ། །ཕོ་ཉ་གཅེས་པ་ལས། །བཀའ་ཕྲིན་སྙན་པ་དང
། །དགོར་ནོར་

45. བཟང་པོས་ནི། །རྒྱུན་དུ་འདྲུལ་(53)ན། །མཛལ་དུམ་གྱི་
མདོ་ཆེན་པོ་གཙོགས་(54)

46. བཅ་བ་ལྟ་བུ་ཡང་མ་གྲུབ། །དཔོན་ཞང་སོལད་པའི་རྗེས་
ཀྱང་ཚད་(55)མ་ཕྱིན་པར།

47. ཐུགས་ནོངས་ཀྱིས་བརྩལ་ཏེ། །བར་གྱི་གཙུགས་རྙིང་པ་ཕྲན་
ཚེགས་ཀྱི།

48. ཇོགས་ཕྲིག་གིས། །ལེགས་པ་ཆེན་པོའི་སྐུ་དོན། །ཕྱི་
གས་ཤེ་དག་(56)དུ་གྱུར་

49. ནས། །དགྲ་ཆོས་ཀྱི་ཐབས་དང་། །དམག་བཙན་པོ་དག་
ཀུང་མྱི་རྟུལ་དུ་མ་(57)

50. ཅང་སྟེ། །དགྲ་~ན་(58)གྱི་ཚུལ་དུ་སྒྱུརད་ཀྱིས་ཀུང་། །
ཡང་(59)ཉེ་ཞིང་གཉེན་ལ××

51. འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ་ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན་གྱི་ཞ་སྔ་ནས། །
མཁྱེན་པ་ནི་(60)།

52. འཕྲུལ་གྱི་ཚུལ་ཆགས། །མཛད་པ་ནི་ལྷའི་ལུགས་དང་མཐུན་
ཏེ། །བཀ་(61)

53. དྲིན་ཆེན་པོས། །ཕྱི་ནང་གཉིས་སུ་སྐྱོམས་ཤིང་། །དབུ་རྨོག་
བརྩན། །བཀའ་

54. ཤུང་གཉན་ཏེ། །རྒྱ་རྗེ་ཕྱུན་ཕྱུ་ཧེའུ་ཏིག་ཧྭང་ཏེ་དང་ད་པོ་ན་
ཞང་གཉིས་

55. འཕྲུལ་གྱི་དགོངས་པ་(62)ནི་མཐུན་......འི་(63)ཆབ་སྲིད་
ནི་གཅིག་སྟེ། །

56. བོད་རྒྱ་གཉིས། །དབུས་ཕྱིར་(64)བདེ་སྐྱིད་(65)པའི་མཛལ་
དུམ་ཆེན་པོ་མཛད་ནས།

57. རྒྱ་ཡུལ་དུ་ནི། །སེང་ཤེའི་(66)ཐབ་ཕྱོགས་ཤིག་(67)སང་
ཤིའི་ཧྭང་ཏུ། །བོད་ཆེན་

58. པོའི་སོའི་ཁྲིང་ནི་སྐྱིད་ཏག་སོ་བཏུན། །རྒྱ་ཆེན་པོའི་སོའི་

གླིང་ནི། །

59. ཙང་ཀེང་ལོ་དང་པོ་ལྕགས་མོ་གླང་གི་ལོའི་དགུན་ཟླ་ར་བ་
ཚེས་བཅུ་ལ། །

60. དཀྱིལ་འཁོར་ལ་འཛེགས་(68)ན[ས། །རྒྱ]ས་གཙིགས་
(69)བཟུང་ངོ། །བོད་

61. ཡུལ་དུ་ནི། །པོ་བྲང་ལྷ་སའི་ཤར་ཕྱོགས་བྲ་(70)སྡོད་ཚལ་
དུ། །བོད་ཆེན་པོའི་

62. ལོའི་གླིང་སྐྱིད་རྟག་ལོ་བརྒྱད། །རྒྱ་ཆེན་པོའི་ལོའི་གླིང་ཙང་
ཀེང་ལོ་

63. [ག]ཉིས། །ཆུ་ཕོ་སྟག་གི་ལོའི་དབྱར་ཟླ་འབྲིང་པོ་ཚེས་
དྲུག་ལ། །དཀྱིལ་

64. འཁོར་ལ་འཛེགས་(71)ཏེ། །ཕོད་ཀྱིས་གཙིགས་(72)
བཟུང་ངོ། །གཙིགས་(73)ཀྱི་

65. མདོ་རྗེ་རིངས་ལ་བྲིས་པ་འདི་ཡང་། །བོད་ཆེན་པོའི་ལོའི་
གླིང་སྐྱིད་རྟག་

66. ལོ་དགུ། །[རྒྱ་]ཆེན་པོའི་ལོའི་གླིང་[ཙ]ང་ཀེང་ལོ་
གསུམ། །ཆུ་མོ་ཡོས་

67. བུ་ལོའི་ད[བྱིད་]ཟླ་(74)འབྲིང་པོ་ཚེས་བཅུ་བཞི་ལ། །
རྡོ་རིངས་ལ་ཡི་གེ་བྲིས་སོ། །

68 རྗེ་〔རིང〕ས་ལ་འདྲི་བའི་སྤྱན་ངཡ།།རྒྱའི་ཕོ་ཉ་ཐབ་ར།།འགུ་

69. 〔……(75)ཡོ〕ད་པ། ། ཇོ་ཅའི་(76)ངད། ། ××××××××(77)ཡོད་པ།

70. …………ཕྲུས་(78)།།གཙིགས་ཁྲིམས་(79)རྗེ་ ངས་ལ་ཐྲིས་……(80)

71. ……………………(81

校勘记

(1) 沃德尔：ཆིག

(2) 佐藤长：ཏུ་

(3) 黎吉生：〔གཏ〕ན་〔ཚིག〕ས་

(4) 佐藤长：སྤྱི

(5) 黎吉生：ཞང་ན〔ས་མིའི་རྗེ〕ར་

(6) 佐藤长：གང་ལ་；黎吉生：གང་རི་

(7) 黎吉生：མཛོན་

(8) 黎吉生：དབུས་之后有"། ། "

(9) 黎吉生：ཡུལ་མཐོ་ས་གཙང་

(10) 佐藤长：དམ་

(11) 黎吉生：〔ཡུན〕ད་

（12）黎吉生：རྩོལ་གནང་

（13）佐藤长、黎吉生：ཆིས་

（14）黎吉生：〔དགྲ་ཟ〕བས་མཁས་〔ན〕ས། །

（15）佐藤长：བརྩོལ་

（16）黎吉生：ཞེང་

（17）黎吉生：ཞེང་

（18）佐藤长：བཙན་པ… …ག

（19）佐藤长：…མ…འད་，黎吉生：གྲི་ཧྲབས་པའི

（20）黎吉生：འི་ཆེ་

（21）黎吉生：ཐུབ་སྦུ〔གས་གྲི་ཏ་ཞིག་〕

（22）黎吉生：དྲུ་གུ་ནེ་

（23）佐藤长、黎吉生：ཀླིལ་

（24）佐藤长：སྤུགས་

（25）佐藤长：གཡུལ་；黎吉生：གཡུ་ག…

（26）佐藤长：སྙེམ་；黎吉生：སྙེ་ན…

（27）佐藤长：གྲི་

（28）佐藤长、黎吉生：〔སྦུ〕གས་

（29）黎吉生：སྤུལ〔ད་དོ་〕ཆོག་

（30）黎吉生：། །

(31) 佐藤长：འཕྲ་…；黎吉生：འདྲ་〔བར་〕…〔ག〕

(32) 黎吉生：ཇོ་

(33) 佐藤长：ཀྱི་

(34) 黎吉生：ཚ་〔ཉི་ཤུ་〕

(35) 黎吉生：ཞིང་

(36) 佐藤长：ཀྱི་；黎吉生：གིའི

(37) 黎吉生：ཤེང་

(38) 佐藤长：རྒྱལ་བུས་黎吉生：རྒྱལ་ཀྱིས་

(39) 佐藤长：ཆབ་

(40) 黎吉生：ཆེན་

(41) 佐藤长：ཇོ་…དག་；黎吉生：པའི་དག་

(42) 佐藤长：ཆེ་

(43) 佐藤长：ཤེང་

(44) 黎吉生：ཀྱི་

(45) 佐藤长：ཁབ་

(46) 佐藤长：མ…

(47) 佐藤长、黎吉生：མ་

(48) 黎吉生：〔ཤེ〕ན་

(49) 佐藤长、黎吉生：སྤྱངས་

(50) 佐藤长：གསལ་

(51) 佐藤长、黎吉生：བསྡུད་

(52) 黎吉生：དེ་ཚུན་ཆབ་

(53) 佐藤长：འ ུལ་

(54) 佐藤长：གཅིགས་

(55) 佐藤长：ཚང་；黎吉生：ཚར་

(56) 佐藤长：ཀྱིགས་ཤེ་སྟག་；黎吉生：ཀྱིགས་ཤེ་དག་

(57) 佐藤长：རྡལ་ ུམ་

(58) 佐藤长、黎吉生：ཟུན་

(59) 佐藤长、黎吉生：ཡང་

(60) 佐藤长漏书“པ་ཉི་”

(61) 佐藤长、黎吉生：བཀའ་；黎吉生注云，འ书写在下一行

(62) 佐藤长：པ་

(63) 黎吉生：〔དེ། ། ཐོད་རྒྱའི་〕

(64) 黎吉生：རབས་ཁྲིར་

(65) 佐藤长：སར་སྐྱང་

(66) 黎吉生：ཤེའི་

(67) 佐藤长：ཤག་

(68) 黎吉生：འཛགས་

(69) 佐藤长：ན།། རྒྱ་གྲིས་གཙོ་གས་；黎吉生：ན[ས

།། རྒྱ་ཡི]ས་གཙོགས།

(70) 黎吉生：ཁྲ་

(71) 黎吉生：འཛོགས་

(72) 佐藤长：གཅིགས་

(73) 佐藤长：གཅིགས་

(74) 佐藤长：མ་…སྨ་；黎吉生：མའི་དབྱིར་སྨ་

(75) 黎吉生：འགུ་[ཤིཙ་]ཞང་ཤིང་。或许应该识读为：འགུ་ཤི་རྩང་ཤིང་

(76) 佐藤长：ཙའི་

(77) 黎吉生：ཐབས་ཙན་ཤན་དེ་སྦུ་

(78) 佐藤长：སྦུ་

(79) 佐藤长：གཅིག་གྱི་ཁྲིམས་

(80) 黎吉生：པ་འདི་

(81) 黎吉生：[དང་འདྲ་]བ་གཅིག། རྒྱའི་ཡུལ་ཀེང་ཤིར་ཡང་གཙུགས་སོ།།

北　面

1. ༄།། བོད་ཆེན་པོའི་བློན་པོ་ཆེ་ཁྲ་(1)མཇལ་

2. དུས་ཀྱི་གཙིགས་འཛིན་པ་ལ་(2)གཏོགས

3. མའི་ཐབས་དང་སྦྱིང་ཙལ་ཡ། །

大相好立寮

蕃等登盟名

宰和坛官位

4. ༄། ། བོད་ཆེན་པོའི་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན

5. [པོ་]བཀའ་ལ་གཏོགས་པའི་ཐབས་དང་སྦྱིང་

6. ཙས། །

大宰同章名

蕃相平事位

7. [༄། །]བཀའ་(3)ཟེན་པོ་ལ་གཏོགས་ཏེ་ཕྱི་ནང་(4)

8. [གཉི]ས་(5)ལ་དབང་ཞིང་ཆབ་སྲིད་བཛིན་ ×

9. [བན་]དེ་(6)ཆེ་ན་པོ་དཔལ་ཆེན་པོ་ཡོན་[ཏན]

□□平□□

□□章□□

□政事□□

□同沙□□

10. ……[དམ]ག་(7)སོ་ཚོག་གི་བླ་(8)ཞང་(9)ཁྲི་སུམ་རྗེ(10)

□□都平绮

□□元章心

□□帅事儿

□马同尚

11. 〔༄། །〕…བློན་ཆེན་པོ་བློན་…ཡ(11)…

□同章□□

□平事□热

12. 〔༄། །〕…བློན་ ×〔ད〕པོན་དམག་(12)…

13. …………བཟང་

天马帅章□

下副同事□

兵元平□□

14. 〔༄། །ཆབ་སྲིད་〕ཀྱི་བློན་པོ་ཆེད་པོ་བློན་རྒྱལ་

15. …………(13)

□□□□□

□□□□□

□□□□□

16. ……སྲི…ཿ……ན་པོ་……

17. ……(14)

宰平论叵

相章结热

同事赞

18. ༄། །ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་ཞང་ × ×(15)

19. ཁོད་ནེ་སྟང་། །

宰平尚赞悉

相章绮寤当

同事立宁

20. ༄། །ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་ཞང་ཁྲི་བཞེར་(16)

21. སྣ་མཐོང། །

辛平尚热通

相章绮贪

同事立

22. ༄། །ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་བློན་རྒྱལ་བཟང་

23. འདུས་ཀོང(17)། །

辛平论弩恭

相章颊悉

同事藏

24. ༄། །བོད་ཆེན་པོའི་བློན་པོ་ཞལ་(18)གྱི་ཐབས་དང་

25. སྒྲིང་ཏས། །

大诸寀坛名

蕃寮登者位

26. ༄། །ནང་བློན་མཆིམས་ཞང་རྒྱལ་བཞེར་ཁོད་ནེ་

27 བཙན་(19)། །

曩琛颊窟赞

论尚热宁

28. ༄། །ཕྱི་བློན་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་ཅོག་རོ་

29. བློན་བཙན་བཞེར་ལྷོ་(20)གོང། །

纰罗属赞公

一论笃卢热

伽波论士

30. ༄།། སྣམ་(21)ཕྱི་པ་མཆིམས་ཞང་བརྟན་བཞེར་སྟག་(22)

31. ཙབ(23)།།

悉波旦诺

南琛热币

纰尚悉

32. ༄།། མངན་པོན་ཁབ་སོ་འོ་ཆོག་(24)གི་བྲ་འབལ་བློན་

33. སྐུ་(25)བཟང་ཕྱེས་རྩ།།

岸苏劫论藏

奔户罗矩名

渣属末立摩

34. ༄།། བཀའི་ཕྱིན་བློན་བྲན་(26)ཀ་བློན་སྟག་(27)བཞེར་ཏབ་

35. ཀེན་(28)།།

给勃论热

事阑悉合

中伽诺干

36. ༄།། རྩེས་པ་ཆེན་(29)པོ་རྫོགས་(30)བློན་སྟག

37. ཟིགས་(31)རྒན་ཁོལ་(32)།།

赞折论苒

悉逋悉干

波额诺窟

38. ༄།།ཁྲི་བློན་འབྲོ་(33)ཞང་ཀླུ་བཟང་ལྷ་བོ་(34)བརྩན་(35)

纰卢楼他

论淌勒谱

没□藏赞

39. ༄། །ཞལ་ཅེ་པ་(36)ཆེན་པོ་ཞལ་ཅེ་པའི་ཚོགས་ཀྱི་

40. ཕྱི། །སྦྱང་བློན་རྒྱལ་གེན་(37)ལེགས་ཙན་(38)། །

刑尚明结历

部书论研赞

校勘记

(1) 沃德尔：ཆེན་པོ་ལ་

(2) 沃德尔：ཡ་ལ་；佐藤长：པར་；弗兰克：བའི་

(3) 沃德尔：ཁ་

(4) 佐藤长：ཁྲིན་

(5) 弗兰克：ས་；黎吉生：〔པ་〕

(6) 沃德尔：བློན་黎吉生：〔ལ་〕བློན་

(7) 弗兰克：ཁྲི་

(8) 沃德尔、黎吉生：བློན་

(9) 黎吉生：〔ཆ〕ང་

(10) 黎吉生在“ཛེ”之后校补了“ཐག་ལྟ”数字

(11) 沃德尔：ལེ་；黎吉生：སྟོ་

（12）黎吉生：གུང་བློན་〔ཆེན་〕པོ་ན་དམག…

（13）黎吉生：〔ཞང་〕རྒྱ〔ལ་ཁྲི་མདོ་གཟིགས། ། 〕

（14）佐藤长：〔།། ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེ〕ན་པོ་〔བློན་རྒྱལ་བཙན་ས་…བ〕ཞེར།།；黎吉生：〔།།ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་〕བློན་〔མཆིམས་ཞང་རྒྱལ་བཙན་བ〕ཞེ〔ར། ། 〕

（15）罗常培：ཁྲི་བཙན་；佐藤长：ཁྲི་བཙན་；黎吉生：ཁྲི་〔བཙན་〕

（16）沃德尔：བཞི་

（17）弗兰克：ཀང་；罗常培：ཀུང་

（18）沃德尔：ཡ་ལ་

（19）罗常培：བཙན་

（20）沃德尔：ཉ་

（21）沃德尔：བློན་

（22）罗常培：སྨག་

（23）沃德尔：应作“ཙང་”或“ཙ་བ་”；弗兰克、罗常培、佐藤长、黎吉生：ཙབ་

（24）沃德尔：ལབ་སའི་ཚེ་ག་；弗兰克：ཁ་བ་སོའི་སྨིག་；罗常培：ཁབས་འོ་ཚོག་

（25）沃德尔：ཀུ་；罗常培：ཀྱུ་

(26) 沃德尔：ཆེན་；罗常培：ཆེན་

(27) 罗常培：སྣང་

(28) 沃德尔、弗兰克：ཉེན་

(29) 罗常培、佐藤长：ཆེད་

(30) 沃德尔：རྩམ་པ་；佐藤长：——ཡས་

(31) 弗兰克：གཟིགས་

(32) 沃德尔：ཀན་འོ་ལ་；罗常培：ཀན་ཁོད་；黎吉生：

ཀོལ་

(33) 沃德尔：ཁ་(སོ་)

(34) 罗常培：པོ་；佐藤长；པོ་

(35) 罗常培：བཙན་

(36) 弗兰克：བ་

(37) 罗常培：འགྱེན་；佐藤长：སྙེན་；黎吉生：ཉེན་

(38) 罗常培：ཞིག་བཙན་，据沃德尔，第39—40行为：

རྒྱལ་ཅིབ་ཆེན་པོ་ཞལ་ཅེ་དོན་ལ་གི་ཞང་བློན་རྒྱལ་ཆེན་ལན་

བཙན།། །

南　面

1. ༄།། རྒྱ་ཆེན་པོའི་བློན་པོ་ཆེ་ཕྲ་(1) མངལ་དུས་ཀྱི་

2. གཙིགས་(2)འཛིན་པ་ལ་(3)གཏོགས་པའི་ཞབས་

3. དང་སྦྱིང་〔ཅས་ལ་〕། །

大相好立寮
唐等登盟名
宰和坛官位

4. 〔༄། །རྒྱ་〕ཛེན་ཛེ་འི་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་〔པོ་〕

5. 〔བཀ〕འ་ལ་གཏོགས་པའི་ཞབས་དང་སྦྱང་〔ཅས། །〕

大宰同章名
唐相平事位

6. 〔༄། །ཇེང་འགི་〕དའེ་སུ་ཞིའུ་སྦྱན་ཏ་〔ཞི་〕(4)ལང་གི་
〔ཞབས་〕

7. ཡོད་པ་བཀའ་ཆེན་པོ་〔ལ་གཏོགས་〕པ་ × × ×

8. ……

正夫侍平□
议门郎章□
大下同事□

9. ༄།། × × ×〔ད〕འེ་(5)སུ་ཞིའུ་ཙུ〔ང (6)ཤུ་ཞི་(7)
ལང་གི་ཞབས་〕

10. ཡོད་པ་བཀའ་ཆེན་པོ་〔ལ་གཏོགས་པ་〕……

□夫侍平□
□中郎章
大书同事□

11. ༄། ༎ 〔ཐ〕འི་ཙུང་དའི་ཕྱུ་ཞིའུ་ཙུ〔ང་(9) ཤུ་ཤི་(10) ཡང་
གི་ཐབས་〕

12. ཡོད་པ་བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོ〔གས་པ་〕ཞང་ཞ།།

太夫侍平王

中中郎章播

大书同事

13. ༄།། ཙུང་དའི་ཕྱུ་(11) ཞིའུ་ཞང་ཤུ་ཏོ་སྟོ་(12) ཞི་(13) ཡང
གི་ཐབས་

14. ཡོད་པ་བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་རྟོ་(14) འགུན་

15. ཡིང་(15)།།

中书侍平杜

大户郎章元

夫部同事颖

尚

16. ༄། ། ཧེང་འགི་དའི་ཕྱུ(16) བེང་བོ་(17) ཞང་ཤུ་ཐབས་ཡོད་

17. པ་བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་སེའུ་འདྲིན།།

正大兵尚萧

议夫部书俛

18. ༄། ། རྒྱ་ཆེན་པོའི་བློན་པོ་ཕལ་གྱི་ཐབས་དང་སྦྱིང་

19. 〔ཅས〕། །

大诸寀坛名

唐寮登者位

20. ༄། །ཀིམ་ཧྲི་(18)ཀྲང་ཤོག་དའི་(19)ཞུ་ཞང་བྱུ་ཛ་ཧྲོག་
ཡའི་(20)

21. [ཐ]བས་ཡོད་པ་ཧན་ཀའུ། །

金禄尚仆皋
紫大书射
光夫左韩

22. ༄། །[ཐེ]ཨུ་(21)འགི་ལང་བགྱུ་ཤེ་ཚུང་ཤིང་གི་ཐབས་
ཡོད་[པ་]

23. འགིའུ་(22)ཞུང་ཞུ། །

朝郎史丞僧
议御中牛孺

24. ༄། །ཐའི་ཚུང་དའི་ཕྱུ་(23)ཀླེམ་ཀེའུ་(24)ཞང་བྱུ་ཙ་ཏོག
ཡ་(25)ལི་

25. [ཐོ་]ཞང་བྱུ་ཐབས་ཡོད་པ་ལི་ཀྲང་(26)། །

太
中尚仆吏书
大书射部李
夫右兼尚绛

26. [༄། །]འགིན་(27)ཚོང་ཀྲང་ཤོག་དའི་ཕྱུ་(28)ཏྲ་ཐོ་
(29)ཞང་[བྱུ་]

27. [ཐབ]ས་ཡོད་པ་ཡང་ཨུ་ལིང་། །

银禄户书手

青大部杨陵

光夫尚

28. ༄། །ཇོང་སྙི་(30)དའི་ཏུ་(31)ཐྲིའུ་ལྷིའི་ཕོ་(32)ཞང

[བྲུ་ཟབས་]

29. ཡོད་པ་ཁྲིའི་(33)ཞིའུ། །

通大礼尚书

议夫部书绶

30. ༄།། འགིན་ཚོང་(34)ཀྱང་ལོག་དའི་ཕྱུ་(35)ཀེམ་ཀེའུ་

[ཞང་]

31. [བྲུ་](36)ཙ་སྙོག་ཡ་(37)ཀྱུམ་ཟའི་ཤང་ཀེང་(38)གི་

ཟབས་ཡོད་[པ་]

32. ×ཅ་ཙོང་ཞུ། །

银大右太宗

青夫仆常儒

光尚射卿

禄书兼赵

33. [༄། །ཟའི་ཙུང་(39)]དའི་ཕྱུ་ལིའི་སྙོ་(40)ཞང་བྲུ……

34. × × × × ×[ཡོད་]པ། །སྙོའི་(41)ཟུ། །

太夫尚司裴

中礼书农武

大部兼卿

35. ༄། །རྫིང་གི་དའི་ཕྱུ་(42)ཞིའུ་(43)ཀེང་ཅེའུ་ཡུན་ཀུམ་འགུ་[ཤི་](44)

36. [ད]འི་ཕྱུ་(45)ཟབས་ཡོད་པ་ལིའུ་ཀོང་(46)ཅག། །

正夫尹史柳

议京兼大公

大兆御夫绰

37. ༄། །འགིན་ཚེང་ཀྭང་ལོག་དའི་ཕྱུ་(47)ཀེམ་ཀེའུ་ཀོང་(48)བོ་(49)[ཞང་]

38. [ཤུ་]ཀྱུམ་ཙ་གིམ་འགོ་ཀྱིའི་དའི་ཙང་(50)ཀྱུན་གྱི་ཟབས་[ཡོད་]

39. པ་ཀྭག་ཚུང་(51)། །

银大尚金将

青夫书吾军

光工兼卫郭

禄部右大钦

40. ……………ཀྱུམ་འགུ་ཤི་དའི་

41. [སུ་ཟབས་ཡོད་པ་]ལིའུ་འགྭན་ཏེང་(52)

□夫卿史刘

□大兼大元

大理御夫鼎

42. [༄། །རྫེ]འུ་(53)འགི་ལང་ཞིའུ་(54)ཞང་ཤུ་ཛ་སྦྱི་(55)

[ལང་]རྩོང་ཀྱམ་འ[གྱུ]

43. [ཤི་](56)རྩང་ཤིང་གི་[ཐབས་]ཡོད་པ་ལིའུ་ཤི་ལའུ(57)། །

朝尚郎史师
议书中中老
郎左兼丞
司御刘

44. ……………………………………………………………

45. ……………………………………………………………

46. ……………………………………………………………(58)

□：：监骁
□：：察骑
郎：：御尉
：：：史李
武

47. ༄། །ཛེའུ་སན་(59) × ཀེང་ཙེ× ……………………

48. ……………………………………………………………

49. …………………(60)། །

朝：：：：
散：：：：
郎：：：：
：：：：：

校勘记

(1) 佐藤长：ཐྲ〔ན་〕

(2) 佐藤长：གཅིགས་

(3) 佐藤长：ཕལ་

(4) 佐藤长：སྲུན་ཏ་ཤི；黎吉生：〔ཚུང་ཏྲ་…〕

(5) 佐藤长：——ང

(6) 佐藤长：ཏུ་

(7) 佐藤长：ཤི་

(8) 罗常培：དའི་ཕུ་；佐藤长：དའི་ཕུ་；黎吉生：

ཤ་ཚུང་དའི་ཕུ་

(9) 佐藤长：ཚུ་；

(10) 佐藤长：ཤི་； 此字录文作ཤི，拉丁转写为ཞི，据“校勘记”，当以ཞི为是。——译者

(11) 罗常培：ཕུ་；黎吉生：ཚུང་དྲའི་སྤུ་

(12) 罗常培：པ་；佐藤长：བོ་

(13) 佐藤长：ཤི་；黎吉生：ཞྲ…

(14) 佐藤长：ཏོ་

(15) 佐藤长：ཕྲང་；黎吉生：ལྲང་

(16) 罗常培：ཕུ་；佐藤长：སྤུ་

(17) 罗常培：ཕོ་；黎吉生：ཕྲོ་

(18) 罗常培：ཏྲོ་；佐藤长：ཏྲོ་；黎吉生：ཚོ་

(19) 佐藤长：དའི་

(20) 罗常培：ཡ…；佐藤长：ཡའི་

(21) 佐藤长：ཐིའུ་；黎吉生：ཱུ

(22) 黎吉生：འགའུ་

(23) 罗常培：ཕུ་；佐藤长：ཕུ་

(24) 佐藤长：གྣམ་གེའུ་；黎吉生：གྣམ་ལེའུ་

(25) 罗常培：ཡ་；佐藤长：ཡ་

(26) 佐藤长：ཀྣ་；黎吉生：གྣའ་

(27) 罗常培：གིམ་

(28) 罗常培：ཕུ་

(29) 罗常培：ཕོ་；黎吉生：ནོ་ཕོ་

(30) 黎吉生：གི་

(31) 罗常培：དའི་ཕུ་

(32) 罗常培：ལའི་ཕོ་

(33) 黎吉生：འབུའི་

(34) 罗常培：གིམ་ཚོང་；黎吉生：འགིན་ཙོང་

(35) 罗常培：ཕུ་

(36) 佐藤长漏校。黎吉生作…〔སྣ་〕

(37) 罗常培：ཡེ་

(38) 罗常培：ཁེང་

(39) 黎吉生：ཐ〔འི་ཅོང་〕

(40) 罗常培：བོ་

(41) 罗常培：ཞའི་；黎吉生：**སྣའི་**

(42) 罗常培：འགི་དའི་ཕུ་

(43) 佐藤长：ཤེའུ་

(44) 佐藤长：སུ་

(45) 罗常培：དའི་ཕུ་

(46) 黎吉生：ཟོང་

(47) 罗常培：དའི་ཕུ་

(48) 佐藤长：ཀེམ་གེའུ་སོང་；黎吉生：གམ་ཀླེའུ་ཀོང་

(49) 罗常培：བོ；黎吉生：བའུ་

(50) 佐藤长：ཅང་

(51) 黎吉生：ཚུང་

(52) 据黎吉生，第40—41行为：དཟའུ་ཅེང་དའུ་〔ཕུའི་ཤེ་དའི་ཕུ་〕——ང་ཀྱམ་འགྱུ་ཤེ་ད…ཀྱམ་〔ཅ་པ་〕||ལའུ་འགྲང་ཆེང་||

(53) 佐藤长：ཟེཙ་

(54) 佐藤长：ཤེཙ

(55) 佐藤长：ཙ …ི

(56) 佐藤长：ཤུ་

(57) 据黎吉生，第42—43行为：[དཟ]ཙ་འགྲུལ་དའི་

སྤུ་ཞང་ཤུ་དཟ་སི་——ང་ཞུང་གྲུམ་འ … ཞུང་གི་ཐབས་

ཡོང་པ་ལེཙ་ཤེ་ལཙ། །

(58) 据黎吉生，第44—46行为：ཅིང་ཞི་——རེ——ཙུང

ཀེང་ཞང་ཤུ་ཀྭང་སོག་——ཞི་ … ཙང་ … [དའི་སྤུ་]——

ི …[ཐབས་]ཡོད་པ་ལི་ …

(59) 佐藤长：ཟེཙ་ …

(60) 据黎吉生，第47—49行为：[། །དཟ]ཙ་ཅེང་

[དའི་སྤུ་] ཞེང་ … … ུ… ང … ཀོ … གྲུམ

西　　面

汉文铭文

1. 大唐文武孝德皇帝[与]　大蕃圣神赞[普]

舅甥二主商议社稷如一结立大和盟约永无沦替神人俱

以证知世世代代使其称赞是以盟文节目题之于碑也

2. 文武孝德皇帝与□□□□　　□〔赞陛下二圣舅甥浚哲〕鸿被晓今永之屯亨矜愍之情恩复其无内外商议叶同务令万姓安泰所思如一成久远大喜再续慈亲之情重中邻好之意为此大和矣今

3. 蕃汉二国所〔守见管〕□□　　□□□□□□□□□已西尽是大蕃境土彼此不为寇敌不举兵革不相侵谋封境　　或有猜阻捉生问　　事讫给以衣粮放归　　今社稷叶同如一为此大和然　　舅甥相好之义善□

4. 每须通传彼〔此驿〕骑一□□□□□□□□〔旧路〕蕃汉并于将军谷交马其绥戎栅已东大唐祗应清水县已西大蕃供应须合舅甥亲近之礼使其两界烟尘不扬罔闻寇盗之名复无惊恐之患封人撤备乡土俱

5. 安如斯乐业之□□□□□□□〔美之〕□〔遍〕于日月所照矣蕃于蕃国受安汉亦汉国受乐兹乃合其大业耳依此盟誓永久不得移易□三宝及诸圣贤日月星辰请为知证如此盟约各自契陈刑牲为盟设此大

6. 约倘不依此誓蕃汉〔君臣〕□□□□□□□祸也仍须雠□及为阴谋者不在破盟之限　　蕃汉君臣并稽告立誓周细为文　　二君之验以官印登坛之臣亲署姓名□□如斯誓文藏于王库焉

四　翻译与笺释

西面碑文译文

第1—11行：大蕃君主圣神赞普与大唐君主唐皇帝甥舅

双方商议（而且同意）社稷如一，结立大和盟约。为使他们结立的盟约永无沦替，已经使全体神与人知晓，而且使他们作证。〔镌刻〕在长石上的是将世世代代受到称赞的〔盟约〕的主要节目。

第12—26行：圣神〔赞普赤祖〕德赞的……唐帝文武孝德皇帝…甥舅双方…的任何善与恶……。以强烈的怜矜心，用他们的恩惠，不分内外保护（人民）。他们一致赞成，应该使全体人民幸福。他们的协议商定了久远善事（即和约）的崇高意旨。他们商议（而且同意），原来的姻亲关系(应该继续)得到尊重，邻好(关系)应该予以加强，此后订立了大和盟约。

第26—35行：蕃汉二国守卫现在属于他们所有的土地与疆界。其（疆界）以东全部为大唐土地，以西确实全部为大蕃土地。此后，双方不得为敌，不得开战，不得入侵或夺取对方领土。如有可疑人等，捉生问事之后，（如果清白无罪）一方应该向他供给（粮食、衣物等），并且将他送回。

第36—46行：现在既然社稷如一，而且结立了这样的大和，故有必要用舅甥喜欢的好消息以（相互）致意。来自任何一方的使臣，在旅途中都应该根据原来的习惯，悉遵旧路。蕃汉双方的信使在将军谷更换马匹，向下方（即向东方），在大唐绥戎栅会合的信使，大唐应该尊敬他们（即在旅途中和在唐朝羁留期间，为他们提供必需的供应）。向上方（即向西方），在吐蕃清水县会合的信使，大蕃应该尊敬他们。

第47—58行：双方交往应该合乎甥舅亲近之礼，甥舅之礼应该得到信守和尊重。两国之间不应出现烟尘(即战争)，

不应突然说出憎恨与敌意之名（言词）。戍边的人和在他们之上的那些人（即他们的长官）都将无复惊恐，每个国家与地区的预防（防卫）都应取消。人民应幸福地生活。（君主的）仁爱将垂于万代，赞美之辞将遍布日月照临的任何地方。

第58—66行：在此伟大政权统治之下，吐蕃人在吐蕃土地上得到幸福，唐人在唐朝土地上得到幸福，当此伟大政权统一之后，象这样结立的盟誓，将永久不得移易。我们祈求三宝、诸圣贤、日月、星辰作证。刑牲、歃血之后，郑重宣读盟文，结立盟约。

第67—70行：无论蕃、唐双方谁先为祸，如果一方不按照或者违背盟誓行事，可以诉诸任何阴谋及背叛手段进行报复。此（即报复）不在违背盟约之限。

第71—77行：故此蕃、唐双方君臣一起稽告立誓。誓约条文精心撰写之后，两大君主盖了他们的印玺。参加结立盟约的各个官员签署了姓名。盟约誓文存放在了王库。

西面碑文笺释

第2行：འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་，意为“圣神”，这是吐蕃诸王的正规尊号。其它例证可见《陵墓》第104页；托马斯，第2册，第93、94、108页；黎吉生，JRASB，第15卷，第1期（1949年），第54页，注解⑤。“圣神”这一尊号显然与关于吐蕃第一位国王的传说有关。据说吐蕃第一位国王是变化为人君的天神。通常用以表示这一传说的措词，与此稍有差异。例如东面第8行为：“གནམ་གྱི་ལྷ་ལས་མིའི་རྒྱལ་པོར་གཤེགས་པ་དེ་”。参见

《陵墓》第91页；托马斯，第2册，第93页；霍夫曼，第346页。将这一尊号译为汉文时，“འཕྲུལ”译作“圣”，“ལྷ”译作“神”。这也是唐朝皇帝常用的尊号。这一尊号的变体形式为“ལྷ་འཕྲུལ”，参见东面第34行；《陵墓》第91、92页。吐蕃国王常用的另一个尊号为“ལྷ་སྲས”（天之子，神之子），这一尊号则很可能是受了唐朝的影响。参见《陵墓》第77页，注㊲；托马斯，第2册，第105页。

བཙན་པོ་，这是吐蕃君主的称号，汉文史料中一般将其译写为“赞普”。《新唐书》卷216揭示出了“赞普”称号的语源，“强雄曰赞，丈夫曰普。”但是在唐蕃会盟碑的铭文中，始终是用“བརྩན་”来译写“强雄”，而从不用“བཙན་”。实际上，བཙན与བརྩན在这里是有细微的区别的。例如：“བཙན་པོ་ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བརྩན”，“བཙན་པོ་ཁྲི་སྲོ་བརྩན”等等。在杜齐公布的早期吐蕃铭文中，除了一次例外（在第92页中，བཙན代替了བརྩན），其它全都具有同样的区别（《陵墓》，第87—95，104—108页）。然而在敦煌文献中，这种区别就不甚清楚。但是我们应该看到，敦煌文献往往与藏文正字法有些差异，这种情况也许意味着敦煌文献中的藏文发生了方言变异。在现代的藏文字典中，没有收录བརྩན这个字。

第3行：རྒྱ་རྗེ，在此铭文中是一种称号，在一些敦煌早期文献中，该字是指唐朝皇帝（敦煌，第60页），所以我们在此译作“唐帝”。

第4行：དབོན་ཞང་，当时称唐朝为ཞང་，称吐蕃为དབོན་。相当于“ཞང”的汉字为“舅”，相当于“དབོན”的汉字为“甥”。“甥舅”这一词组在这里用以指称唐朝与吐蕃之间的关系，显然是指唐朝两位公主嫁与吐蕃国王而言。然而仅

仅是公主出嫁这一事实，并不意味着必须自动地在两国之间使用甥舅称呼。因为唐朝曾经向许多其他部落的酋领出嫁过公主，但是在他们之间却没有出现舅甥的称呼。唐与吐蕃之间使用舅甥称呼，在太宗时代（626—649）尚未出现，即使是在中宗在位期间（684—710）将公主嫁与吐蕃国王时，也还没有出现舅甥的称呼。唐朝与吐蕃以舅甥相称，似乎是在714年的一份诏令中（《全唐文》卷21）和716年金城公主写给玄宗皇帝（713—756）的一封信中最初出现的（《册府》卷979，《全唐文》卷100）。自此之后，两国间的文献中，常常使用“舅甥”称呼。参见718年吐蕃的请求，东面第28行笺释。留存至今的唐玄宗与金城公主的极少的通信中，表现出了一种温暖的个人间的关系，而在皇帝与其他那些嫁与外族首领的公主之间，则很少存在这种关系。或许舅甥这样一种称呼是吐蕃社会习俗的要求，读者可参见ཞང作为那些与吐蕃王室有姻亲关系的人的官衔的应用（《陵墓》，第61页）。我们知道，吐蕃政权与当时的另一个政权，即吐谷浑之间也具有这种舅甥关系（《新唐书》卷216）。据敦煌文献记载，吐蕃曾将其公主嫁与阿柴，即吐谷浑的首领（《敦煌》，第37页；托马斯，第2册，第10页）。所有这些记载都与杜齐公布的诏令中记载的、授于“阿柴”首领的“དབོན་འཡ་ཞ་རྗེ”甥阿柴王）的头衔是一致的（《陵墓》，第46、54、9[illegible]、103页），关于舅甥，还可参见《吐蕃僧诤记》第4—5，355—356页。

第5行：མཇལ་དུམ་ཆེན་པོ，汉文碑文中，将此译为“大和”，又参见西面第25、36—37行。由此可知“མཇལ་དུམ”意思是指“和平或达成和平”。在东面第37行，这两个字还分开使用

过：“མཇལ་ད་ཆིང་འདུམ་བར་མཛད་”（商议、结立和平）。

第6行：གཙིགས་，此字在汉文中有多种译法，如“盟约”（西面第6行）、“盟誓”（西面第60行）、“约”（西面第60行）、“誓”（西面第67行）、“盟”（西面第70行）。它一般是指“条约”或“盟文”。就语源学而言，གཙིགས་可能与ཚིག（文词）加集合（？）前缀“ག”有关（可参考复合词གཉི་ཟླ་“日月”，西面第57、63行）。读者可参见མཇལ་དུམ་གྱི་གཙིགས་（和约，北面第1—2行，南面第1—2行）；གཙིགས་ཀྱི་ཡི་གེ་（条约文本、条约文件），在汉文碑文中，译为“文”（西面第72行）与“誓文”（西面第76—77行）；གཙིགས་བཤིག་པ་，汉文作“破盟”（西面第70行）；བཀའ་གཙིགས，汉文作“诏令”（《陵墓》第44页）等等。在此我们饶有兴趣地注意到，在一份敦煌文献中的མཇལ་དུམ་གྱི་གཙིགས་（和约）中，确切地提到了这通碑铭，我认为托马斯错误也否定了这一记载（托马斯，第2册，第97、105页）。在这份敦煌文献中，提到了吐蕃赞普赤祖德赞（815—833），而赤祖德赞的名字也出现在碑文东面第1、51行；敦煌文献中还提到了“ཞང་ཁྲི་སུམ་རྗེ”，即尚绮心儿，他的名字出现在碑文南面第10行与《新唐书》第216卷；此外在这份文献中还有“ཞང་ཐ་བཟང”即尚塔藏，（关于ཐ་བཟང可译写为汉文“塔藏”t’ăp ts$\hat{a}$ng，参见北面第21行ཐ་མཐོང译写为汉文之“贪通”t’$\hat{a}$m ”t’ung以及北面第29行ཐོ་གོང之译写为“土公”t′uo kung)。他的名字也出现于《新唐书》第216卷。上述诸人都与这次盟约有直接关系。托马斯认为“绮心儿”（《敦煌》，第44—47行）。其人就是将近一个世纪之前的一个人，我们不能同意这种看法。

第7行：ནམ་ཞར་，相当于汉文之“永”或“永久”（西面

第61行）。当该字与否定词མི连用时，其意义为“永不”。该字出现于许多藏文古代碑铭与文献中。

第9行：ཚེ་ཚེ་རབས་རབས་，这是由组合词ཚེ་རབས་（世代）重叠而构成的个体复数形式，相当于汉文词组“世世代代”。

第10行：མངལ་དུམ་གྱི་གཙིགས་，这几个字在碑铭中已完全损毁，录文校勘是根据汉文碑文之“盟文”而确定的。这一藏文词组在铭文其余地方也出现过（北面第1—2行；南面第1—2行）。

第11行：མདོ་，此字通常与三藏经箴言的“节”有关，具有简洁与精华双重含义。在这里它相当于汉文的“节目”，我们将它翻译为“主要节目”。

第12行：吐蕃赞普的名字将在东面第1行与第51行加以解释。

第14行：བུན་བུ་ཧེའུ་ཧིག་ཧྭང་ཧེ་，这是汉文尊号“文武孝德皇帝”的藏文译写，821年7月，也就是盟约订立前的三个月，唐穆宗（820—824）接受了这一称号（《唐会要》卷1）。

第21行：ཕན་རིང་པོར་ཞིགས་པའི་དོན་ཆེན་པོ་，汉文翻译为“久远大善”。

第22行：བཀའ་གྲོས་，意为“议事、协商”，这很可能与皇帝命令在宫中召开的、意在商讨和约的特别会议有关。汉文记载表明，当810年开始协议和约时，皇帝曾“命宰相杜佑等与吐蕃使议事中书令厅（《旧唐书》卷196）”中书令是中书省的长官，中书省在宫中设有召开重要国务会议使用的议事厅。大约在盟约签署的前一年，即820年，汉文记载又一次提到“宰相与吐蕃使于中书议事”（《旧唐书》卷16）。毫无疑问，吐蕃方面也召开过类似的议事或协商会议。参见

吐蕃国王为了宣传佛教戒律而命令召开的议事会（བཀའ་གྲོས，《陵墓》第49—50、100页）。

第23行：ཁྱིམ་ཚེས，相当于现代藏文的ཁྱིམ་མཚེས（邻人），汉文碑文之“邻好”，为此提供了证据。

第24行：བརྩེག་པར，该字与其完成式བརྩེགས在碑文中出现了三次（西面第24行，东面第27、38行）。该字基本意思为“将某物置于另一物之顶端。”用在这里的含义为，在唐朝与吐蕃之间业已存在着一种邻好关系，而双方君主都有意要促进或者加强这一关系。汉文碑文中与此相当的汉字“重申”，实际上表示了同样的意思。

第30行：ཡང་ཐག་པར，这一词组很可能等同于ཡང་དག་པར（的确，确实），是一种强调的表示。

第33行：མནས，这个字的形式很奇特，我们还不知道它的含义，或许可以将它校勘为བནས，这是类似ནོས་པ这样一些动词的将来式。参见བཟུམས་（抓、握），将来式བཟུམ，未完成式ཛོམ་或ཛོམས་。

第34行：ཞི་བཟུང་，译为汉文词组“捉生”，这在唐代文献中是一种很常见的表述，而གཏམ་དྲིས་在汉文中则译为“问事”。

第35行；བརྫངས་，这个字是རྫང་བ་的完成式，意为“致送、馈送，使臣”。其基本义可能是“给某物带着”，在汉文碑文中，该字被译作“给以衣粮”。这个字也出现在一份“地券”（ཤོ་རྒྱང）上，在“地券”上，它被译为“致送”（托马斯，第2册，第433页）。“地券”上出现的这个字，是否也可以译作“旅途供给”呢？如果能够这样翻译的话，这份“地券”可能就是一份接受粮食的收据。参见རྫོང་（嫁妆）。

第39行：འདྲུལ་，这个字在碑文中出现了两次。参见东面第45行。尽管下加字"ར"在此相当清晰，但是佐藤 长在两处都将此字释读成了འདུལ་。

这是一个动词，该动词的使用与通过使节交换好信息与礼物相连，前面的词（好信息、礼物等）为动作主体词尾形式（ས）。与此相当的汉文为"通传"，本词还出现在敦煌写本中，巴考将其释为名词"信使"（《敦煌》第197页）。

第41行：ལམ་རྙིང་པ་，"旧路"。显然这是指吐蕃境内的道路而言。这条道路很可能是由兰州开始，向东南方向出发，而后沿渭河至清水县。从清水县通向唐朝边境，越过陇山关，进入陇州，最终到达长安。1934年出版的《中华民国新地图》所标示的道路，仍然或多或少地与此有些类似。

第42行：བང་这个字识读为བང་似乎比释为བར་更合适些。根据达斯字典，བང་的意思为信使，而贾施克则只是将བང་ཆེན་པོ་释为信使。

第42—43行：ཙང་ཀུན་ཡོག་即汉文碑文之"将军谷"，ཤུ་ཤང་ཆེག་即"绥戎栅"。这两个地方的地理位置已无从考证。它们很可能是从清水县到陇山关途中某地的名称。将军谷显然是属于中立地区，而绥戎栅则是属于唐朝的边防城镇或要塞。ཤུ་的识读还不能肯定，或许也可以将它识作སུ，该字字形与ཤུ极为相近，而且在语音上与九世纪的汉语也更为一致。

第44行：མན་ཆད་（下方），在汉文碑文中被译写为"已东"，而在下文第46行的ཡན་ཆད་（上方）则被译写为"以西"，在唐代文献中，也经常用右与左来表示西方与东方，这里表现了一种不同的风尚。

第44—45行：ཞུ་དང་ཞུ（尊敬．使受到尊敬），在汉文中这个词组被译写为“祗应”与“供应”，毫无疑问，这是指提供或者供应使臣在旅途中所需的必需品而言。

第45行：ཙང་ཤི་ཧྭན་，即清水县，在唐代，这是属于秦州的一个县。

第47行：ཉེ་ཞིང་གཉེན་（亲密与可爱），这个词组表明，ཞིང的用法是连接两个同义词，汉文表示（或者可能是翻译）为复合词“亲近”。

第47—49行：ཚལ以及与其字义相当的汉字“礼”，含有一种确立的常规或礼仪的意思。所谓“礼”是一种特定的、正确的和正式的常规或礼仪。“应该信守和尊重甥舅之礼”的声明，与781年发生的一次事件有特别的关系。当时吐蕃赞普感到有些汉文措词侮辱了他，所以他对唐使说“我大蕃与唐舅甥国耳，何得以臣礼见处？”（参见《旧唐书》卷196；布谢尔，第486—487页；《吐蕃僧诤记》，第5页）此后经唐德宗同意，改正了受到吐蕃赞普反对的措词。在此将这种声明写写进盟约之中，显然是为了制止发生类似的事件。

第50行：དུ་ཐལ（烟与灰尘），这是汉文复合词“烟尘”的直译，指由于战争而引起的骚扰。

第52行：这一行可以直译为“守卫边疆的人（包含）居高位者”，即官长与边兵。或许是由于文体不同的原因，第52—54行的内容，在汉文盟文中的排列顺序与藏文盟文不同。但是汉文盟文中的“封人”一词的意思，恰恰与藏文第52行的内容是相同的。

第54行：བག་བཅད་，在汉文盟文中作“撤备”，意为撤除防备（即防御措施）。བག的意思是“防备、预防”。བཅད་是

སྲིང་བ的将来式，意思是“伸长、延伸。”这个字可能含有缓和或者放松的意思。参见བསྲངས（等于梵文viÇrānta）“休息、停止”（达斯字典）。

第56行：ཐོབ（发现、出现），这个字用在这里是相当合适的。其他学者大都将这个字识读成了ཐོག，这很可能是由于断句的直线紧靠在辅音བ之后，这样就使他们将“བ།”误认成“ག”了。

第57行：གཉི་ཟླ་（日月），该词肯定是一个组合词。在第61—63行中，日、月之间也没有用“དང་”（和）连接，而在那里列举的其它诸项，则全都是用དང་连接的。如果将日、月在这里看作是分开的两个词的话，我们认为在第61—63行中，或许就应该写为“ཉི་མ་དང་ཟླ་བ་དང་”（参见托马斯，第2册，第95页）。前缀ག的意思我们还不清楚，很可能它是个集合（？）前缀。参见西面第6行笺释。

第64—66行：ཐ་ཚིག་གི་རྣམས་པས་ཀྱང་བཞད་与མནའ་ཡང་བོར་：二者都是指盟誓而言，但在意义上则肯定有一些细微的区别，前者或许是指宣读誓文（读誓），而后者则可能是指完成结盟仪式。在汉文碑文中，前者作“如此盟约，各自契陈”。而后者则只是作“为盟”。在汉文文献中，曾简单地叙述了821年的结盟仪式，其内容包括“有凡读誓、刑牲、加书、复壤、陟降、周旋之礼，动无违者”（《旧唐书》卷196，《册府》卷981）。

第69行：དཀུ་སྒྱུ་，显然这是一个组合词。དཀུ意为“计谋、狡诈”，སྒྱུ意为“狡猾、欺诈”，与此义相当的汉文为“阴谋”。

第70行：ལ་གཏོགས་，意为“参与，一部分”。该字经常出现于བཀའ་（ཆེན་པོ་）ལ་གཏོགས་པ（参与商议国事），即相当于唐

朝“同平章事”的官衔之中。参见北面第4—5、7行；南面第4—5、7、9、11、13、16行；《陵墓》第97、103页）。这个字的变体为ལ་གཙོགས་，这种用法出现于敦煌文献中（《敦煌》第110页）。

第71行：རྗེ་བློན་，与此字含义相当的汉字为“君臣”。

第71—72行：ཁ་ཅིག་，相当于汉字“并”。

第77行：最后一行磨损相当严重，但是与此类似的术语，例如：གཅིག་ནི་ཕྱག་སྤྱལ་ན་བཞག་གོ་（《陵墓》，第90页），可以为我们在此提出的识读提供佐证。“དཀོར་གྱི་ཕྱག་སྤྱལ་”非常有可能是一个在宫中存放财宝与重要文件的地方（参见《陵墓》第84页，注94）。与此相应的汉字，在汉文碑文中似乎可以识读为“王库”。

东西碑文译文

第1—4行：圣神赞普赤祖德赞与唐帝文武孝德皇帝商议（而且同意）其社稷如一。〔舅甥〕二主以何种方式订立盟约，盟约在何种〔形势〕下产生，都镌刻在了长石之上。

第5—13行：早在国家生产、大地初始之时，圣神赞普鹘提悉补野……为大蕃君主。……的中央，大河的源头，高原……他来自众神之中，成为人世的君主。依靠他的博大的知识，他确立了……的统治，依靠他的完善的教法，……，依靠他的仁慈的恩泽，他团结了他的内部的朋友，而且……他征服了他的外部的敌人。社稷日盛，〔权势〕日强。祈愿（这种情况）永无沦替，祈愿此光辉不灭、显赫雍仲的伟大君主昌盛成功。

第13—20行：此后，南方的门(མོན)与印度，西方的……，北方的突厥等，都被统一。……圣神赞普权势显赫，而且……无入不敬。他们彼此满意，他的命令……被服从。在东方是唐，唐为……之东，大洋之…的君主。（唐）与南方的尼泊尔以及其余的……不同，由于她的教法完善，经典丰富，她是……甚至能与吐蕃抗衡的盟邦。

第21—25行：最初，自从唐帝李氏登基，至大唐（即唐朝）统治历时二十三年之际。当一代唐帝之后（即在第二任唐朝皇帝统治期间），这时圣神赞普弃宗弄赞与唐帝太宗文武圣皇帝（即唐太宗）商议（而且同意）其社稷如一，于贞观之年，在赞普的宫中纳文成公主（作为新娘）。

第25—29行：后来，圣神赞普弃隶[illegible]赞与唐帝三郎圣文神武皇帝（即唐玄宗）商议（而且同意）其社稷如一，延续姻好。于景龙之年，在赞普的宫中纳金城公主（作为新娘）。他们成为舅甥，而且他们幸福美满。

第29—34行：但是戍边将帅有时采取了有害的行动。（他们使）事端滋生，而不是以姻亲相处。两位（君主）在世期间，尽管事实上采取了（？）武力，双方都犯有过失，但是使人欣慰的态度（外表）仍然得以保持。由于他们关系密切而且结为姻亲，故此，以真正的舅甥方式订立了誓约。

第34—39行：吾父神圣赞普赤德松赞陛下，由于他的博大深奥的思想，他对有关宗教管理的任何事情都很娴熟和聪明。由于他的仁慈友爱的恩惠，他得到了八方不分内外的拥戴。在他与四边的统治者都商议达成和平的同时，他特别增强了与唐朝的关系。因为他们的国家是邻居，他更喜欢使他们的社稷统一。舅甥相互同意，所思如下：

第39—50行：旧怨已经澄清、消除，新好尚为薄弱、短暂，故与唐帝圣神文武皇帝（即唐德宗）商议关于和约之事。……，在一代赞普甥与三代唐帝舅之间并无憎恶之情。经常互致诚心的敬意。并且通过敬重的使臣，不断交流殷勤的问讯与贵重的珍宝。虽然如此，然而并没有实现和平的重要节目，订立盟约。甚至在舅甥之间商议之后，还是由于误会而产生和煽起了争端。由于他们之间原来的怨隙，产生了微小的疑虑，大好（即和平）的意图只是成了……。这样就不可能不采取敌对的方式，甚至动用强大的军队。即使他们采取了敌对的方式……，为了亲密和友好的关系，仍然……。

第51—56行：圣神赞普赤祖德赞陛下，在精神上热爱天道；在行为上，合于圣规。他的恩惠遍布内外，权势稳固，令行禁止。（他与）唐帝文武孝德皇帝舅甥二人神圣的思想相合，……的社稷如一。结立大和盟约，唐蕃双方内外都对此感到欣慰。

第57—60行：阴铁牛年（821）孟冬月十日，即大蕃彝泰七年，大唐长庆元年，在大唐境内，于京师（即长安）西之ཤེག་སང་ཤི་附近，登坛结立（盟约），盟誓由唐朝主持。

第60—64行：阳水虎年（822）仲夏月六日，即大蕃彝泰八年，大唐长庆二年，在吐蕃境内，于拉萨宫东之哲堆园登坛结立（盟约），盟誓由吐蕃主持。

第64—67行：至于镌刻在长石上的盟约之节目，是在阴水兔年（823）仲春月十四日，即大蕃彝泰九年，大唐长庆三年，将其文字刻在长石上的。

第68—71行：至于长石之监督者，为御……唐使杜载，

与……。该盟誓条款镌刻于长石之上。……

东面碑文笺释

第1行：赤祖德赞赞普在吐蕃历史上通常以“热巴巾”知名（参见《敦煌》第89页，注解 ）。汉文史料中，他的名字为可黎可足。赤祖德赞的名字在敦煌文献中也出现过（托马斯，第2册，第93、94、95、96页），但是，托马斯错误地将他与金城公主的丈夫弃隶蹜赞（参见下文东面第25行笺释）认同为同一个人。根据唐蕃会盟碑末尾的记载所提供的时间，赤祖德赞开始统治的时间为815年，根据汉文史料记载，他的统治是在838年结束的。汉文史料中所记载的816年（《旧唐书》卷15；《资治通鉴》卷239；《唐会要》卷97），很可能是通报前任国王死讯的时间，而《新唐书》卷216所记载的817年，则肯定是错误的。参见陈寅恪《吐蕃彝泰赞普名号年代考》，载于1930年 中央研究院历史语言研究所集刊，第二本，第1—5页。

第5行：བཙན་པོ་འོ་ལྡེ་སྤུ་རྒྱལ，他是传说中吐蕃王室的创建者，他常常被说成“来自众神，成为人君”（参见下文第8行）。位于赤德松赞陵墓附近的一块碑铭中，也有类似的记载，其文云：“བཙན་པོ་ལྷ་སྲས། འོ་དེ་སྤུ་རྒྱལ།། གནམ་གྱི་ལྷ་ལས་མིའི་རྗེར་གཤེགས་པ།།（《陵墓》第36、91页）”。此外还可参见托马斯，第2册，第93页。根据《新唐书》记载，因为吐蕃的先祖为“鹘提勃悉野”，所以他的后代选择了“勃窣野”作为氏族名称（卷216）。毫无疑问，“勃窣（或“悉”）野”应为“窣（或“悉”）勃野”，即“སྤུ་རྒྱལ”的译音（参见《旧

唐书》卷196，伯希和，《通报》，1915年，第10页），而“鹘提窣（或“悉”）勃野”则是“འོ་ལྡེ་སྤུ་རྒྱལ་”的译音。《文献通考》（第2624页）正确地记载为“窣勃野”与“鹘提悉补野”。由于在官方的铭文中出现了这种说法，所以我们可以有把握地说，这种说法代表着官方的传说。关于另外的传说，见霍夫曼，第149页以下，《敦煌》，第85—87页。

第6行：ཡལ་རྫང་ས་དོད་ཙན་ཅད，在此我将ཡལ་རྫང་与ས་དོད་作为并列和平行结构来处理。དོད从语源上讲，似乎与གདོད་མ་（开始）和དོད་པ་（出现、浮现）有关。参见托马斯对这一词组的翻译，“早在大地初始，在那里出现了一个王国”(托马斯，第2册，第93，99页）。

第7行：དབུས་ཆུ་བོ་ཆེན་པོ་，根据达斯字典，其意为“中央大河”，即指吉曲（སྐྱིད་ཆུ་，即拉萨河）而言。拉萨市就座落在吉曲之畔。但是本行译作“……的中央，大河的源头，高原……”似更为妥帖。它表示第一位吐蕃君主从天上降临人间的地区。参见霍夫曼，第146页。

第8—9行：གཙུག་ལག་ཆེན་པོས་ནི་，ཆེན་པོས་的校订，有一些类似的表达方式可以作为证据，例如གཙུག་ལག་ཆེ་བས（东面第20行，托马斯，第2册，第93页)以及གཙུག་ལག་ཆེན་པོ་(《陵墓》，第90页）。此外，这一词组与同行的ཆོས་ཁྲིམས་བཟང་པོས་在结构上属于平行关系。

第10行：ནང་གི་མཛས་（内部的朋友），མཛས在达斯字典中释为མཛས་བུ=གྲོགས་བུ་（友谊）。由于在下一行中有与此并列、但是意义相反的ཕྱི་དགྲ་（外部的敌人），故此，我们在这里将མཛས་释为“朋友”。

第11—12行：ཕྱིར་ཞིང་及其敬语形式མཆིར་ཞིང་意为“更，越

来越”，在《妙法莲花经》第四章中，ཞིར་ཞིང་似乎被用来翻译梵文punaḥ-punaḥ，参考埃杰顿《佛教混合词梵文读本》。因为དབུ་རྨོག་བརྩན་是常用的一个词组（东面第16、35行，而且还见于敦煌文献中），而且还因为敬语形式ཞར་ཞིང་在此肯定是指国王，所以我们在这里补入了“དབུ་རྨོག”。值得注意的是，在赤德松赞陵墓附近的碑铭中出现的说法，与唐蕃会盟碑中的表示方式有着惊人的相似之处（《陵墓》，第91页），ཆབ་སྲིད་ནི་དུ་ཞིར་ཞིང་ཆེ། དབུ་རྨོག་ནི་ཡུན་དུ་བརྩན་པའི།།，杜齐在第37页第4—5行将此翻译为“此后社稷强盛，权势历久不衰”。我想在此指出，赤德松赞墓碑与我们讨论的唐蕃会盟碑在表述方面极为相似，这说明它们显然是属于同一时期。

第12行：ནམ་ཞར་གཙུག་མི་འགྱུར（永无沦替），这是一种常见的表达方式（见西面第7、61行），我们可以在赤德松赞陵墓附近的碑铭中见到类似的词组（《陵墓》，第91页），ཆོས་ལུགས་བཟང་པོ་ནི་གཞར་གཙུག་མི་འགྱུར，杜齐在第37页第2—3行的译文为“至于完善的宗教仪轨，它们开始被确立，（所以它们能）永无沦替”。གཙུག的含义还无法确定。

第12—13行：བྱིན་མི་ཉམས་པའི་，本段也是根据上面提到的碑铭中的类似的词组而校订的（《陵墓》第91页）。赤德松赞墓碑中作“བྱིན་མི་ཉམ་ནེ་”，杜齐在第37页第3行的译文为“其光辉永不毁坏。”参见与此同源的མཉམ་：ལྷའི་ལུགས་མ་མཉམས་ནེ（不要破坏神的规矩）（托马斯，第2册，第93页）。

第15行：ལ་སྟོགས་པ་ = ལ་སོགས་པ་。见《敦煌》第203页。

第18行：མཚོ་ཆེན་，可能是指现在的青海？

第19行：སྙེ་བལ་，这可能是བལ་པོ（尼泊尔）的别称。

第21行：རྒྱལ་སར་ཕྱུགས་（登基），唐朝第一位皇帝在618年

登基，过去二十三年之后是641年，这一时间正好是汉文史料记载的文成公主与吐蕃赞普成婚的时间。

第23行：ཁྲི་སྲོང་བཙན་，在汉文史料中通常将他译写为“弃宗弄赞”。不同的读法为“弃宋弄赞”（《册府》卷961），“弃宋弄赞”（《太平御览》卷798）。“宗”、“宋”外形极为相近，易互讹，但是弃宋弄赞在语音上更符合藏文读音。关于弃宗弄赞即位的时间，还没有确实可信的资料。据一处汉文资料声称，弃宗弄赞在634年即位，当时唐朝皇帝曾派遣行人向他慰问（《册府》卷978）。但是《旧唐书》与《新唐书》却只是记载634年吐蕃派遣使臣入唐，而没有提及弃宗弄赞即位之事。弃宗弄赞死于649年（《敦煌》第29页），但是根据全部汉文史料记载，他是死于650年。650年可能是唐朝得知死讯的时间。

第23行：ཐའི་ཙང་བྱུན་བུ་ཤིང་ཧྭང་ཏེ་，即“太宗文武圣皇帝”（629—649），这是太宗之子高宗在674年为太宗追加的尊号（《唐会要》卷1）。

第24行：ཅིང་ཀན་ཤི་ཝུ་ལ་，即贞观十五年（641）。在一份敦煌文献中，将文成公主出嫁的时间记为狗年（638）（托马斯，第2册，第8—12页），这种说法与另一份敦煌文献也不符（《敦煌》，第29页），似乎在当时的这些文献中，对文成公主出嫁时间的记载，就已经有些混乱。

第25行：ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བཙན་，汉文史料中将其译写为“弃隶蹜赞”。经过长期的王位争夺，弃隶蹜赞在七岁时即位（《资治通鉴》卷207；《册府》卷906）。关于弃隶蹜赞即位的具体时间，不同汉文史料的记载是相互抵牾的，但是敦煌文书记载，其父死于704年，712年他由颊蹜禄（ཁྱལ་གཙུག་རུ་）

改名为弃隶蹜赞(བཙན་པོའི་མཚན་རྒྱལ་གཙུག་རུ་ལས། ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བཙན་དུ་གསོལ།，见《敦煌》第21页；参考第43页巴考的译文）。弃隶蹜赞在710年与唐朝金城公主结婚，此后死于755年。

第26行：སམ་ལང་ཁའེ་འགྭན་ཤེང་བྲྭན་ཤིན་བྲུ་ཧྭང་ཏེ，即“三郎开元圣文神武皇帝”（713—756）。他就是著名的唐朝皇帝玄宗。玄宗是唐睿宗的第三子，他在739年接受了“开元圣文神武皇帝”的尊号（《唐会要》卷1）。“三郎”显然是吐蕃人通过金城公主而得知的，是唐玄宗的昵称，但是在藏文碑文中却奇怪地将这种昵称加在了玄宗的正式尊号中。参见རྒྱལ་རྗེ་ཉི་བསམ་ལང་ཞིག（《敦煌》，第122页）。

第27行：གེང་ལུང་སི་ལོ་ལ，即景龙四年（710）。这是唐中宗（705—710）在位的最后一年，中宗之后皇位由其弟睿宗（710—712）继承。从年代上看，金城公主出嫁一事与继睿宗之后继承皇位的玄宗全无关系。但是事实上，吐蕃人却将金城公主出嫁归结为玄宗的努力，这是一件令人费解的事。或许在中宗在位的末年最初议嫁时，玄宗已经成了一位有实力的人物。正是他策划将自己的父亲睿宗推上了帝位，而且不久之后，睿宗也在712年在他的赞同下退位（《旧唐书》卷8）。我们不知道在与吐蕃商谈出嫁金城公主一事时，玄宗实际上起了什么作用。但是在玄宗长期统治的时间里，他与吐蕃赞普以及金城公主之间，有多次的通信往来与礼品馈赠。这很可能大大影响了他在吐蕃与唐朝关系中的作用的传说。有趣的是，我们注意到在766年独孤及代表皇帝起草的一封致吐蕃赞普的信中也说；“朕共赞普，代为与国，自我元（玄）宗大明孝皇帝与甥赞普和亲结好，将六十年。仰思当时之约，岂为一朝之故”（《毗陵集》卷18）！作为一封代表

皇帝写的正式书信，这种说法是使人难以理解的，但是这种说法与吐蕃的传说显然却是一致的。又请参见戴密微《吐蕃僧诤记》，第293页。

第28行：དབོན་ཞང་དུ་གྱུར（他们成为舅甥），这一说法关系到唐朝与吐蕃君主正式以舅甥知名的时间，其时大体在714年以后。参见西面第4行笺释。718年吐蕃赞普求和时，曾经要求舅甥双方亲自在誓约上署名，而且要求双方的宰相也在誓约上署名（《资治通鉴》卷212；《册府》卷981）。虽然当时唐朝皇帝拒绝了署名的要求，但是舅甥的名称在玄宗统治时期似已正式确立。

第29—30行：当时一般都将唐朝与吐蕃之间的边界战争归结为在边将帅的错误(《旧唐书》卷196)。这种说法与唐蕃会盟中唐蕃统治者双方所宣称的原因也是相同的（《新唐书》卷216；《册府》卷979；参见《吐蕃僧诤记》第227—228页）。

第30行：ཛས，该字又出现于下文第49行之中，关于这个字的含义，我们还不知道。但是作为“诉诸、采取”的意思，它在这两处似乎都很合适。

第31行：དོ་ལ་དག་གི་ཚེ，我暂且将དོ་ལ་དག放在一起，作为一种古代的双数，དོ་为“二、一双”，དག为“表示复数与二的标志”。这样一来，这个词组就是指唐玄宗（713—756）与赤祖德赞（704—755）时期。它不仅是指当时的这两位君主，而且是指他们统治的相当长的一段时期。

第33—34行：ཐུགས་ཡི་དམ་是ཡི་དམ་的敬语形式，意为“誓约”。此誓约是指大约在732—733年结立的“赤岭盟约”。734年曾在赤岭立碑。《册府元龟》卷979记载了赤岭碑的汉

文碑文。据《册府》所录汉文碑文开头所载时间为：“维大唐开元二十一年（733），岁次壬申（732！）。”显然由于年代久远而产生的讹误，引起了碑文中记载时间的抵牾。

第34行：ཁྲི་ལྡེ་སྲོང་བཙན་（赤德松赞，804—815）是赤祖德赞的父亲。关于赤德松赞，可参见杜齐公布的碑铭中记载的这位赞普的诏令（《陵墓》，第36—41，51—55页）。

第35行：གསས་དགྱེལ་ཆེན་པོས་ནི（由于他的博大深奥的思想），གསས་意为“深深的、渊博的”，དགྱེལ་意为“伸长、广度”（达斯字典）。这个词组在这里是形容赞普的，但是也有这样形容大相的。例如བོད་རྗེ་བློན་དབུ་རྨོག་བཙན་གསས་དཀྱལ་ཆེན་པོའི་སྐུ་ལ། “在吐蕃赞普及其大相的一生中，他们权势显赫，思想精深博大。”托马斯将གསས་དགྱེལ་ཆེན་པོ་当成了人名（托马斯，第2册，第95、96页）。而且他将与此类似的ཐུགས་གསས་(གསས་)（意为“思想渊博、渊博的思想”，第97页）也当作了人名。关于这个词组，可参见《陵墓》第37页，在那里，杜齐将ཐུགས་གསས་པོའ་རླབས་译为“广博的思想”（第9行），将ཐུགས་གསས་译为“坚定的精神”（第14行）；此外还可以参见《敦煌》第154页，在此，巴考将ཐུགས་གསས་པའི་ཚུག་译作“广博的思想”，而在本文中，“གསས་དཀྱལ་ཆེན་པོས་ནི་”则显然与下文第36行之“བྱམས་པའི་བཀའ་དྲིན་གྱིས་ནི་”（由于他的仁慈友爱的恩惠）属于平行结构。

第39—40行：ཤེང་ཤིན་བུན་བུ་ཧང་ཏེ་，即“圣神文武皇帝”。这是唐德宗（779—805）在780年接受的尊号（《唐会要》卷1）。在赤德松赞时代之前，正是唐德宗与吐蕃订立了783年的清水盟约。根据上下文的要求，我们似乎应该将从本行开始到第50行的这段文字看作某种复述的文字，即对过去的那

位吐蕃赞普的看法。虽然直到821—822年的长庆盟约订立之前，在这位赞普的时代一直在进行谈判，但他并没有与唐朝订立盟约。

第42—43行：བཙན་པོ་དབོན་ནི་སྐུ་ཆེ་གཅིག།རྗེ་ཞང་ནི་གདུང་རབས་གསུམ་གྱི་བར་དུ།།（在一代赞普甥与三代唐帝舅之间），我们认为，一代赞普在这里是指赤松德赞（744—797）而言，与他相应的三代唐朝皇帝则是指肃宗（756—762）、代宗（762—779）、德宗（779—804）而言。这一时期大体上正是吐蕃在唐朝境内扩张最严重的时期。在这里，诏文中的措词是很委婉的，并没有提到763年吐蕃军队占领唐朝都城一事。

第46—50行：这里显然是指783年之后不久唐朝与吐蕃双方商谈另一次盟约这一事实。在787年平凉会盟期间，吐蕃人背信弃义地俘虏了唐朝会盟使臣（《旧唐书》卷196；《新唐书》卷216）。在第48—49行中，对这次事件轻轻一笔带过，只是说："不可能不采取敌对的方式，甚至动用强大的军队"。

第56行：དབུས་ཕྱིར（内"中"与外），其含义大体上与汉文中通用的"中外"一致，而且大体上似乎与ཕྱི་ནང（汉文之"内外"）同源。

第57行：ཀེང་ཤིའ་，该词为ཀེང་ཤི（即"京师"）的属格形式，指唐朝都城长安。其不同的译写形式为ཀེང་ཤིར（位置格）、ཀེ་ཤི་，ཀིང་ཤི་（《敦煌》第66、114页），汉文记载告诉我们，这次会盟是在京城之西的"王会寺"进行的（《唐会要》卷97），这里的ཤིག་སང་སི་目前尚难以考定。

第58行：སྐྱིད་རྟག་ལོ་བདུན་（彝泰七年），"སྐྱིད་རྟག"汉文或

称“彝泰”。这是我们仅见的一个吐蕃赞普的年号（布谢尔，第535页；劳费尔，《通报》，1913年，第596页）。《新唐书》卷216称盟文“策署彝泰七年”，与碑铭记载相合。由此可将赤祖德赞统治的第一年定为815年。显然是因为赤祖德赞采用了“彝泰”年号的缘故，汉文史料中有时将他称为“彝泰赞普”。毫无疑问，吐蕃人采用年号的习俗来源于唐朝。

第59行：ལྕགས་མོ་གླང་གི་ལོ་（阴铁牛年），这里出现的“阴铁牛年”与下文其它的年代名称，很可能为我们提供了吐蕃最早使用干支纪年的例证。过去人们认为，干支纪年法是在此二百年之后才传入西藏地区的（弗兰克，《人类学》，第8卷，1912年，第264页）。

第59行：དགུན་ཟླ་ར་བ་ཚེས་བཅུ་ལ་（孟冬月十日），即十月十日。这与《旧唐书》第196卷记载的时间是一致的。这种表示年月的方法，很可能受到了唐朝的影响。这一方法将一年分为四季，每季由三个月组成，第一个月称作ཟླ་རབ་，中间的一个月称为ཟླ་འབྲིང་པོ་，最末的一个月则称作ཟླ་ཐ་ཆུང(ས་)。而在汉文中则相应地将三个月称为“孟”、“仲”、“季”。注意“ཟླ་”（月）与“ཟླ”(月亮)的区别。在敦煌文献中，我们可以发现一些类似的表示日期的例证。

第61行：ཕོ་བྲང་ལྷ་སའི་ཤར་ཕྱོགས་སྒྲོ་སྟོད་ཚལ་དུ་(于拉萨宫以东之哲堆园）。现代的ལྷ་ས་（拉萨）在古代碑铭和文献中称作“ར་ས་”(《陵墓》第94、97、101、104；《敦煌》第20页)，而在汉文史料中称作“逻娑”(《新唐书》卷216)。由于在这里ལྷ་ས་（拉萨）一词前有ཕོ་བྲང་(宫殿)，我们是否可以大胆假设，ལྷ་ས་一名最初是位于ར་ས་谷地的吐蕃皇室居住地的名称，后来它又取代了ར་ས་，成了现代的ལྷ་ས་？

第63行：དབྱར་ཟླ་འབྲིང་པོ་ཚེས་དྲུག་ལ་（仲夏月六日），即 五月六日，与《旧唐书》第196卷提供的时间相符。

第 63—64 行：དཀྱིལ་འཁོར（法 坛），汉 文 史 料 称 吐 蕃所设法坛“阔十步，高二尺”。“汉使与蕃相及高位者十 余人相向列位，首领百余人坐于坛下。坛上 设一 榻，高 五 六尺，使钵掣逋（钵阐布）读誓文，则蕃中文字，使人译之。读讫，歃血，惟钵掣逋不预，以僧故也。盟毕，于佛像前作礼，用僧讽文以为誓约，郁金呪水饮讫，引汉使焚香，行道相贺而退（《册府》卷981，参见布谢尔，第521页）。”

第69行：དོ་ཚའི་即杜载。《旧唐书》第196卷 记载，杜载曾于822年作为答谢吐蕃使团的唐使出使 吐 蕃。《新唐书》第216卷记载的答蕃使臣还有令狐通其人，遗憾的是 第69—70行中的另外一个名字已无法辨认。音节“འགུ་”是杜载 官衔的第一个音节，我们可以将它校订、识读 为འགུ་ཤི་ཙང་ཤིད（御史中丞）或者འགུ་ཤི་དའི་ཧུ་（御史大夫），这很可能是作 为一位使臣，在杜载的实际官职之上另外加授的官衔，当时杜载的实际官职为“太仆少卿”。

北面碑文译文

第1—3行：参与结立盟约的大蕃大、小 官 员 之 官衔、姓氏。

第4—6行：大蕃参议国事大国相官衔、姓氏。

第7—9行：参议国事兼理 内 外 国 政 大〔沙门〕钵 阐 布允丹。

第10行：……都元帅尚绮心儿。

第11行：……大相，论……

第12—13行：……相，（副）元帅……藏。

第14—15行：大〔国〕相论结……。

第16—17行：（大国相……）。

第18—19行：大国相，尚……窟宁悉当。

第20—21行：大国相，尚绮立热贪通。

第22—23行：大国相，论颊藏弩悉恭。

第24—25行：大蕃普通官员官衔、姓氏。

第26—27行：内相，琛尚颊热窟宁赞。

第28—29行：外相，参议国事属卢论赞热土公。

第30—31行：悉南纰波，琛尚旦热悉诺币。

第32—33行：总监与宫廷侍卫官，末论矩立藏名摩。

第34—35行：给事中，勃阑伽论悉诺热合乾。

第36—37行：大会计官，额论悉诺昔乾窟。

第38行：外相，没卢尚劫楼勃藏他谱赞。

第39—40行：大法官，全体法官之首领，明论结研历赞。

北面碑文笺释

第1行：བློན་པོ་ཆེ་ཕྲ་（大小官员），参见《陵墓》第103页。“བློན་”的含义在这里肯定是指一般意义上的官员。在别的地方，我们可以认为它是一种官衔，在汉文史料中，这一官衔或者是被译作“宰相”，或者是不加翻译，只是译写为“论”。本段相当于汉文之“宰相……等官寮”。

第3行：ཞབས་དང་མྱིང་རུས་，在汉文碑文中翻译为“名位”。“མྱིང་རུས་”是由མྱིང་（姓名）与རུས་（骨头、氏族）构成的组合

同。ཐབས་相当于汉文的“位”，意为“位置、官阶、官衔”。

第4行：ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་（大国相），相当于唐朝的“宰相”，第5行之བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་（参议国事），在这里相当于唐朝的“同平章事”。在其它地方，“参议国事”这一官衔又作“བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་”（南面第7、10、12、14行）。在这里，因为བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་之前紧接ཆེན་པོ་一词，所以省略了ཆེན་པོ་，又参见南面第5行。此外，བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་还表示一种更低的官衔，参见北面第28行。第28行中出现的བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་，在汉文碑文中仅仅是译写为“伽罗笃波”。而没有被翻译为“同平章事”。除了“ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་”、“བན་དེ་བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་”之外，还请参见ཞང་བློན་ཆེན་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་（《陵墓》第97、103页）。

第7—9行：这位官员无疑是吐蕃历史上曾经出现过的、热巴巾统治时期的一位佛教僧人。他的名字写法不一，例如ཡོན་ཏན་དཔལ་，来自བྲན་ཀ་的དཔལ་གྱི་ཡོན་ཏན་（霍夫曼，第225—6，205—6，302—3页），བྲན་ཀ་དཔལ་ཡོན་（霍夫曼，第303，319页），བན་དེ་བྲན་ཀ་ཡོན་ཏན་（《陵墓》，第54页）等等。དཔལ་ཆེན་པོ་很可能是一个尊称的头衔，但是在汉文史料中将它译成了姓名，分别作“钵阐布”或钵掣逋”（译自དཔལ་ཆེན་པོ་？），据称他是“浮图预国事者”（《新唐书》卷216）。809年唐朝派遣徐复出使吐蕃，当时白居易曾代表皇帝给钵阐布写了一封信。信中称他为“吐蕃宰相沙门钵阐布”（《白氏长庆集》第39卷）。从上述材料中，我们可以得知，这位重要人物出自勃阑伽氏族，而且在赤德松赞统治时期（804—815）就已经执掌了大权。根据吐蕃历史记载，钵阐布在下一任赞普即赤祖德赞统治时期（815—838）篡夺了大权，在此，我

们从碑文中记载的他的官衔中，也可以看出这一点。钵阐布的权势引起了其他俗人宰相的嫉妒，他们指控钵阐布与王后有暧昧关系，并且杀害了他。此后当赤祖德赞赞普死后不久，在西藏地区就开始了对佛教的大迫害时期。

吐蕃政权对于佛教以及其它不同宗教的默许，已经经历了数百年之久。正如唐朝使臣所报告的那样，在赤祖德赞赞普的宫里有萨满教巫师，但是赞普本人却被看作是一名虔诚的佛教徒（《新唐书》卷216）。根据这种情况，我们可以推测迫害佛教运动的突然爆发，其主要是由于政治上的原因，而不是宗教方面的原因。后期喇嘛教作家过分强调了宗教之争对这次迫害运动所起的作用。

第10行：这是另外一位重要人物。在汉文史料中，他被称为尚绮心儿，据汉文史料记载，他的官衔为“都元帅”。碑文中记载的藏文官衔可以校订为：དཔོན་དམག་གོ་ཚག་ཤི་ཁྲི་（字面翻译为：将军，军队之首领），其汉文官衔与藏文记载是一致的。类似的官衔结构，可以参见北面第32—33，39—40行。汉文史料中记载了尚绮心儿不同的官衔，810年，称他为“宰相”（《白氏长庆集》卷39），819年，称为“中书令”（《旧唐书》卷196）。在822年则称为“都元帅尚书令”（《旧唐书》卷196）。根据《旧唐书》记载，参加长庆会盟的唐朝使臣由吐蕃返回途中，在河中受到了尚绮心儿的款待，但是据《新唐书》所载，款待唐使的人是尚塔藏元师。《册府元龟》非常细致地记载了尚绮心儿与尚塔藏两个人的名字，但是却错误地将他们看成了同一个人（卷981）。事实上，尚绮心儿与尚塔藏二人可能都在河州招待了唐使。在九世纪初期，尚绮心儿与尚塔藏（即ཞང་ལྷ་བཟང་，参见下文第12—13行

笺释）是两位重要的武将。一份敦煌文献中，经常在一起提到他们二人（托马斯，第2册，第94页）。在819年，他们曾经将盐州包围了二十七天。吐蕃围攻沙州曾历时多年，正是尚绮心儿在800年左右最终攻陷了沙州（《新唐书》卷216）。长庆盟约签定之后，尚绮心儿于822年马上就发兵袭击了回鹘与党项，参见《吐蕃僧诤记》，第281—291页。

第12行：虽然碑文中本行的官衔与姓名损坏很严重，但是汉文碑文表明他是“副元帅”。此人在汉文史料中以“元帅尚塔藏”知名，参见上文。他很可能与曾经入侵过唐朝、被称为ཞང་ཆེ་བློན་ཉ་བཟང་བྲུ་དཔལ་（《陵墓》，第54页）的人是同一个人，他又被称作དམག་དཔོན་（托马斯，第1册，第286—7，301页）。

第22—23行：本段所载的这位官员的姓名，曾以བྲན་ཀ་བློན་རྒྱལ་བཟང་འདུས་ཀོང་（勃阑伽论颊藏笭悉恭）出现，此人在赤祖德赞的父亲赤德松赞统治时期曾经担任ནང་བློན་（内相，《陵墓》第54页）。

第26行：མཆིམས་（琛），这是一个著名的氏族的名称（《陵墓》，第66—7页；托马斯，第1册，第276—286页）。

第28—29行：ཕྱི་བློན་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་（外相参议国事），这一官职显然有别于སྣམ་ཕྱི་པ་（悉南纰波，参见下文）与ཕྱི་བློན་（外相）。它很可能是一种品价更高的官职、在《吐蕃诸赞普陵墓》第55页所载དབང་པོ་（宰臣）。དམག་དཔོན་（武将）与ཕྱིས་བློན་བཀའ་ལ་གཏོགས་པ་（外相参议国事）组中，此人以ཅོག་རོ་བློན་ཐུ་གོང་（属卢论土公）之名出现。ཅོག་རོ（属卢）是在敦煌文献中常见的一个氏族名称（参见《陵墓》第67页）。

第30—31行：སྣམ་ཕྱི་པ་（悉南纰波），作为一种官衔，

"悉南纰波"在敦煌文献中也出现过，《敦煌》第106页：ཁྱེ་འདའ་བཙན་པོའི་སྣམ་ཕྱི་པར་བཀའ་སྩལ་ནས（你被委任为赞普的悉南纰波之后）。但是这一官职的性能，我们尚不知道。参见《陵墓》，第55、103页。

第32—33行：མངན་པོན་似乎是主管赞普的财产和珍宝的高级官职，与此同时还是指挥王宫警卫的官职。参见《陵墓》第79页注〔43〕。འབལ་（末）是氏族名或地名。参见《敦煌》第84、132、169页。此人在汉文文献中被译为"论矩立藏"，他在817年曾经作为吐蕃使臣出使唐朝，但是当时正值吐蕃入侵，所以他被唐朝扣押，到819年才终于获释。

第34—35行：བཀའ་ཟིན་བློན་，这一官职相当于唐朝的"给事中"。བྲན་ཀ་（勃阑伽是氏族名称。沙门钵阐布也出自勃阑伽氏族。参见《陵墓》第65页；托马斯，第1册，第279页。此人的姓名在汉文碑文中译作"论悉诺热"，但是在汉文文献中也被译为"论悉答热"。据载，在长庆会盟仪式举行之前，给事中论悉答热曾经与唐朝使臣在拉萨附近议盟（《新唐书》，卷216；《册府》卷981）。

第36—37行：རྔེགས་（额）为氏族名称。这一氏族曾多次在敦煌文献中出现过。甚至有一个地方也叫做རྔེགས་ཡུལ་（额域）（《敦煌》第83页）。长庆会盟之后不久，此人曾经出使唐朝，向唐朝皇帝致谢。《新唐书》第216卷将他的名字译作"论悉诺息"。

第38行：འབྲོ་（没卢）是一个著名的氏族的名称（见《敦煌》第48、88页；《陵墓》第58—61页；托马斯，第1册，第283—284页；《吐蕃僧诤记》，第25—30页）。

第39—40行：ཞལ་ཅེ་པ་ཆེན་པོ་ཞལ་ཅེ་འོ་ཚག་གི་ཞ་该官职按照字面

翻译为：大法官，全体法官之首领，相当于唐朝的“刑部尚书”。此人出自མྱང་（明）氏族。མྱང་作为一个著名的氏族，多次在敦煌文献中出现过。有མྱང་རོ་和མྱང་ཡུལ་（《敦煌》第83—84页）。མྱང་བློན་རྒྱལ་གཉེན་ལེགས་ཙན་（明论结研历赞）其人的名字也写作མྱང་བློན་ལེགས་བཙན་（明论历赞），他在赤德松赞统治时期曾经担任悉南纰波（《陵墓》第55页）。

南面碑文译文

第1—3行：参与结立盟约的大唐大、小官员之官衔、姓氏。

第4—5行：大〔唐〕宰相同平章事官衔、姓氏。

第6—8行：〔正议〕大夫守门下〔侍〕郎同平章事……

第9—10行：……大夫守中书侍郎同平章事……

第11—12行：太中大夫守〔中书侍郎〕同平章事王播。

第13—15行：中大夫守尚书户部侍郎同平章事杜元颖。

第16—17行：正议大夫兵部尚书同平章事萧俛。

第18—19行：大唐普通官员之官衔、姓氏。

第20—21行：金紫光禄大夫尚书左仆射韩皋。

第22—23行：朝议郎御史中丞牛僧孺。

第24—25行：太中大夫检校尚书右仆射兼吏部尚书李绛。

第26—27行：银青光禄大夫户部尚书杨于陵。

第28—29行：通议大夫守礼部尚书韦绶。

第30—32行：银青光禄大夫检校尚书右仆射兼太常卿赵宗儒。

第33—34行：〔太中〕大夫礼部尚书〔兼司农卿〕裴武。

第35—36行：正议大夫守京兆尹兼御史大夫柳公绰。

第37—39行：银青光禄大夫检校工部尚书兼右金吾卫大将军郭钛。

第40—41行：〔…大夫大理卿〕兼御史大夫刘元鼎。

第42—43行：朝议郎守尚书左（？）司郎中兼御史中丞刘师老。

第44—46行：………………

第47—49行：朝议郎京兆……

南面碑文笺释

第1—5行：虽然这几行碑文损坏非常严重，但是对照北面的碑文，我们可以很轻易地将其识读出来。

第6—8行：除了“宰相”与“同平章事”之外，南面碑文中全部唐朝官员的官衔、官职，在藏文碑文中都采取了音译的方法，而不是意译。“宰相”被规则地翻译为“ཚབ་སྲིད་ཀྱི་བློན་པོ་ཆེན་པོ་”，“同平章事”译作“བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་”。第6行之“ཛེང་འཤི་”（正议）的校勘，是根据汉文碑文以及下文南面第16行而确定的。在南面第16行中“正议”即译写为“ཛེང་འཤི་”。ཛེང་འཤི་དའི་ཕུ་，即“正议大夫”，品阶为正四品上。这位官员的姓名已完全磨损，要确定他究竟是谁，是一件很困难的事。关于这个问题，可参见佐藤长，第34页，注⑧。汉文文献中提到有十七位唐朝官员参加了署名，但是包括第6—8行的这位官员在内，唐蕃会盟碑中实际上具列了十八个人的姓名。这是否意味着汉文文献中空缺了一个人呢？

裴度曾担任门下侍郎，但是却担任军职在外，是否文献中空缺的这位官员就是裴度呢？但是“正议大夫”又与裴度所任官衔不符（译者按：第6行之录文为“ཤིའུ་མུན་ཏ་ཤི་ལང་”〔守门下侍郎〕，汉文碑文作“门下侍郎”，藏文较汉文多一“守”字。）。

第9—10行：本段碑文中的姓名虽然已经被磨损，但我们可以确定他就是崔植。820年，崔植被任命为“守中书侍郎”（《旧唐书》卷16）。因为崔植在820年的官衔为“朝散大夫”（从五品下），所以佐藤长认为应该将其藏文官衔读音校勘为“朝散大夫”，但是，《旧唐书》在822年提到崔植时，其官衔已是“正议大夫”（卷16），所以我们尚无法确定821年崔植究竟是什么官衔。藏文碑文中，精确地在崔植的官职前增加了一个“ཤིའུ་”（守）字，而在汉文碑文中却无此字。此外在碑文其它地方，藏文中也增加了一些汉文碑文中所没有的内容（详见下文）。这似乎表明，对于参加署名的唐朝官员的官衔，吐蕃人有一个更为详尽的底本作为他们的依据。

第11—12行：ཐའི་ཙུང་དའི་ཕུ་即“太中大夫”，该官衔为从四品上。王播在821年订立盟约的同月任“中书侍郎同平章事”。

第13—15行：杜元颖在821年担任尚书户部侍郎、同平章事，但他当时的官衔为“朝散大夫”，从五品下（《旧唐书》卷16）。而在唐蕃盟碑中，杜元颖已成为中大夫从四品下（译者按：本段藏文官衔译音为“守尚书户部侍郎”，较汉文碑文多一“守”字。《旧唐书·穆宗纪》长庆元年二月壬申云：“以朝散大夫、尚书户部侍郎、知制诰、翰林学

士，建国县开国男杜元颖守本官、同中书门下平章事。”与藏文碑文合）。

第16—17行：821年初，根据萧俛本人的请求。解除了他的门下侍郎职务，改授吏部尚书。而萧俛又以吏部“选曹簿书繁杂”，再次要求改换散秩。此后他在821年10月任兵部尚书，见《旧唐书》卷172（译者按，藏文所载萧俛官职，较汉文碑文多出“བཀའ་ཆེན་པོ་ལ་གཏོགས་པ་”〔同平章事〕一职）。

第20—21行：金紫光禄大夫为正三品，据《旧唐书》，韩皋在821年被任命为“守右仆射”，盟约结立之后，在822年方才改授“左仆射”。这里显然与汉文文献史料相牴牾。这种情况或许是因为以藏文之“ཞ་”译“左”，以“ཚ”译“右”而引起的。

第22—23行：朝议郎为正六品上。牛僧孺在820年曾经担任御史中丞（《旧唐书》卷16），虽然他是一位品阶较低的官员，但是作为御史中丞，他代表着御史台。因为御史大夫经常空缺，其副贰实际上就是御史台的长官（《唐会要》卷60）。由其他官员兼任的御史大夫等，只是一种名誉官衔，参见南面第35—36、40—41行。

第24—25行：李绛在821年担任检校尚书右仆射（《旧唐书》卷16）。本行中藏文官衔也比汉文碑文所载官衔更精确，增加了被汉文碑文省略的“ཀྱིམ་ཀེའུ་”（检校）二字。

第26—27行：银青光禄大夫为从三品，杨于陵在820年任户部尚书（《旧唐书》卷16）。

第28—29行：通议大夫为正四品下。韦绶在821年任礼碑文书（《旧唐书》卷16）。《旧唐书》无“守”字，藏文部尚作“守礼部尚书。”

第30—32行：赵宗儒在821年任检校尚书右仆射、守太常卿（《旧唐书》卷167）。藏文碑文中精确地增加了“检校”，但是省略了“守”，汉文碑文中“检校”与“守”俱略。

第33—34行：裴武何时任此职，不详。但是在盟会之后，裴武就转为“镇州行营供军使。”（《旧唐书》卷16）

译自《通报》，1956年，第44卷

敦煌写本中的印—藏和汉—藏两种辞汇

〔法〕石泰安 著　耿升译

一、所有人都知道在公元800年前后由印度僧侣和吐蕃禅师们从事的大规模的翻译佛经的活动。大家还不知道这种活动受墀德松赞赞普（798或804—815年）814年的一道“王诰”的约束和支配。其目的在于统一用于翻译印度术语的藏文辞汇，并强行让大家接受它为唯一的范本。在这道王诰中，所规定的辞汇可能被称为“新辞汇”。它后来被编纂为一部辞典，其中的专用名词都被按内容、并根据不同程度的“合理性”而作了分类（唯有一组动词和普通名词被混乱无序地列于末尾）。这就是梵文—藏文辞典《翻译名义大集》，当时的（如益西岱、贝则旺布和法成等人）和晚期的（几乎所有人或大部分人，尚有待于考证）所有译师以及近代的所有佛学家们都使用它。这部《辞典》后来又由一种释文作了补充，其中通过所谓书翰辞源而解释了相当多的（但不是所有的）术语，它们证明了译师们是怎样分析梵文的辞汇和名词、他们是怎样和为什么要选择藏文“新译”等问题。这就是《声明论著》（共2卷，《翻译名义大集》，北京版本《丹珠尔》，日本重刻本，第144卷，第5833号）。

就在同一时代，一位或数位保护佛教的虔诚赞普诏令全面普查截止那时为止翻译的所有经文。这种编撰成套丛书的

活动最终实现了三套目录，分别根据编纂它们的“宫”（或者是这些丛书收藏的“宫”）而命名，这就是《登迦目录》、《彭塘目录》和《琛浦目录》。唯有第一种目录保存在《丹珠尔》中。它被断代为812年（据图齐认为），或者更应该是824年（据山口瑞凤认为）。但布顿（1290—1364年）当时尚掌握有另外两种目录，他曾引证过它们。无论是指由一道王诰强制性规定的“新辞汇”，还是有关词汇的“新决定”（最终决定），都意味着当时已经具有了一种或多种辞书。木村隆德非常正确地认为它并不是突然间由王诰无中生有地编造出来的。它在这道王诰（814年）之前就可能已经存在了。木村隆德以及在他之前的其他日本学者（如上山大峻等人）就已经讲到了“新译”和“旧译”了。他们特别是将这一切与我们很久以来就讲到的根据汉文本而制订的译本之差异联系了起来。大家可以认为814年之前从梵文翻译的译本，也包括由王诰统一和系统化的词汇是有差别的。事实上，由印度大师及其吐蕃合作者们从梵文文献翻译的藏译本的许多题跋都肯定这些译本是根据由王诰规定的新辞汇而修订整理的。因此，这次修订的目的不仅仅涉及到过去根据汉文佛经而制作的旧译，而且也涉及到了根据中亚或印度的印度文抄经而制订的译经（这些译经的藏文辞汇和文笔尚未最后定稿）。包括在《登迦目录》中的大部分著作都是自印度文翻译的，但也有相当数量的译注自称是“译自汉文”。

吐蕃学者仅仅注意印度一方。辞书《丁香帐》（编修于1536年）作者的理论已被陶贝翻译（1978年文，第173页）。下面就是他提出的历史分期：①在吞米桑布扎时代和墀松德赞赞普时代是根据“赞普最早的决议”而译制的第一批经文。

这就是《大方广佛法华经》、《四阿含经》（四律）、经部杂文和般若部杂经。这四类著作未按照“新决定”而刊布。接着是一份“旧译”名词表（如用te—por指“很多”，该词被使用于《拔协》中；用rjogs—sho来代替rjogs—so〔完〕等）和字母拼写特征。②有关“一种固定新语言”的“第二项决定”，直到热巴津时代都是由益西岱等人制订的。③有关由“衬喇嘛益西俄蒂”、仁钦、藏布等人制订的规则的“第三项决议”。

我们于此将要特别论述自汉文翻译的译本，以及它们的辞汇与经814年系统化的辞汇之差异。为了更方便起见，我们于此之后仅仅不太妥当地分别称之为“汉文辞汇”和“印度文辞汇”。正如大家将要看到的那样，前者往往都使用真正的藏文词。这就是为什么大家有时作为比较而引证一些真正的藏文著作的原因。

二（1）、除了西蒙松的研究之外，便是对有关汉地禅宗的敦煌藏文写本的研究了，这些写本揭示了一种与《翻译名义大集》完全不同的佛教辞汇的存在。玛塞尔·拉露小姐是第一个刊布和翻译这类文献的人。但由于她不懂汉文，所以不可避免地会犯某些错误，她的译文往往都需要重新审核。许多日本学者已经刊布了大批名著。其中一篇很有价值的文献就是《楞伽师资记》，这是以《楞伽经》或禅为基础的教理之师徒相传论。我们掌握有该文的汉文本和藏译本，二者均为敦煌写本，它们都已由上山大峻作了研究。它肯定是为了桑耶寺汉——印僧侣之间的法诤而写成的文献之一。其汉文本写于公元720年。上山大峻提到了益州禅师金和尚的历史。据《拔协》记载，此人曾接待过一名吐蕃使者上师（750

年左右）。上山大峻认为其藏译文是在吐蕃占领敦煌之后（781年）由一名不大精通汉文的译师翻译的。这是由于其藏文辞汇与《翻译名义大集》完全不同，他由此而得出结论认为该译文早于814年和应被断代为“第一个时期”。木村隆德（1981年文，第100页）也持同样的看法。这一结论又由上山大峻另一篇有关对Pt·116·8号敦煌写本的研究论文得以加强，该卷藏文写本是一卷敦煌汉文写本（P·2799和另外四卷写本）的译文。它使用了一些汉文辞汇，上山大峻正是由于这一原因而认为它早于814年（《翻译名义大集》的编写时间）。他也承认该文的译者具有很深的学问。他作为权宜假设而接受本处所研究的文献的汉文辞汇代表着与《翻译名义大集》的“新译”不同的“旧译”。我们还应该指出，对于佛教中最常用的辞汇（佛陀、菩萨、涅槃等），两种辞汇中的译文则完全相同。他认为这些词都是根据佛教传入吐蕃的最古老时代的意义而“自发地”或“自然地”使人接受的。我觉得这种假设是不能令人满意的。

同类的另外一篇文献是疑伪经（《法王经》）。它存在于敦煌的汉文和藏文写本之中。然而，保存在德格本《甘珠尔》中的文本（东北大学本第66卷，第243号，第15页）载以下题跋：“过去据汉文本翻译的旧译本，似乎未曾根据有关新译的王诰而修订过”。我们于下文还将重新论述该经文，这一问题比较复杂。

木村隆德（1981年文，第122—128页）研究了有关禅宗的数卷敦煌写本（I·O·704·1—4和710·1），它们同时介绍了禅宗教理（如摩诃衍大师为了用这种教理批驳印度人的教理而使用了印度辞汇，如用mdo代替sūtra，经；用de

—bži n—gcegs—pa代替tathāgata，如来）。他由此而得出结论认为这些文献应晚于792—794年的大辩论和可能曾于吐蕃本土上研究过这两种教理。木村先生于其旧作（1981年文，第443、453和460页）中就已经得出了如下结论：1.受挑起了大辩论的墀松德赞赞普命令或启发的一篇禅宗文献（I·O·709·11，即木村1981年文第127页）是用印度辞汇写成的。但当它提到译自汉文的《楞伽经》时，则又保持了该译本的汉文辞汇。木村由此而认为该文不是译本，而是一篇藏文原著，印度辞汇早在814年的王诰之前就与汉文辞汇同存在了。由于其《禅宗经文》的标题也出现在《登迦目录》（拉露目录第613号）中而变得复杂化了，因为其中附有这样一条题记："译自汉文，阇梨菩提达摩多罗的著作"。木村认为（1981年文，第127页）由于I·O·709·11号敦煌写本中的印度辞汇，"所以它不大可能是指同一篇文献"。很明显，其标题很笼统，而且可能是指不同的文献，大家将会看到有许多自汉文翻译的译著也使用印度辞汇。2.反过来说，某些属于禅宗的敦煌写本都晚于吐蕃占领敦煌的末年（848年），它们都是由吐蕃人写成的（P·699·1，木村1981年文第108页）。3.除了这些年代因素之外还应补充一种可能存在的地理或地区差异的标准，也就是分别在吐蕃写成和在敦煌地区写成的文献。木村指出（其文第433页）这一标准没有绝对价值。因为法成在该地区一直工作到859年。他也使用了印度辞汇。他的某些译文都早于824年（因为它们被注录于《登迦目录》中了），或者至少是早于841年（墀祖德赞薨逝的时间，王诰无疑于这一时间失去了其法律力量）。

有关汉文著作藏译文的资料事实上很复杂。大家暂时应

避免仓促作出结论和进行简单化论证。

《法王经》的例证在这一方面是很有意义的。据冲本克己和木村隆德认为（上山大峻于1968年文第199—200页中就已经持这样的观点了），保存在《甘珠尔》中的译本（北京版本第909号）和大部分敦煌写本中的译文都相同，唯有由拉露小姐翻译的那卷写本（P·2105·5）例外。前一类都保持了汉文辞汇（《甘珠尔》中的题跋即出自于此），而最后一种却使用了印度辞汇。但这一种文献是由敦煌的一名高级僧官署名的，无疑应断代为九世纪下半叶，当时该城已在汉人的治理之下，而吐蕃王权已很难行使了。地区标准于此似乎并不适用。大家已经看到，法成在中原王朝统治敦煌的时代仍在那里工作、并继续使用印度辞汇。814年的王诰在当时是否还具有法律力量呢？这是不大可能的，但《翻译名义大集》从此之后可以用作范本。在敦煌写本中，出现了数种对晚期赞普的祝贺文，不仅仅是对朗达玛（邬登丹），而且还有对其继承人微松的愿文（P·999和130是对墀祖德赞的祝愿，P·134是对邬登丹的愿文，P·131和230是对微松的祝愿）。因此，当时敦煌与吐蕃的联系并未中断。

但更有甚者。《法王经》这些译本的辞汇并不统一。《甘珠尔》和多种敦煌写本（如I·O·223）确实在行文中使用了汉文辞汇，但在标题中却使用印度辞汇（如用mdo作"经"）。在《登迦目录》中的情况也如此（拉露目录，第155号），而且还未将该经文列入汉译本中。同一标题在《丹珠尔》的另一部著作《法王经》（北京版，第2001号，第4—8页，其译本应被断代为800年左右）和Pt·116·5号敦煌写本（拉露目录）中也被提及了。相反，在Pt·624号敦煌写

本中，其标题中也带有“经”（汉文辞汇）。

还有其它一些类似的情况。对于同一部经文《妙法莲华经》，于阗文写本中的古译本与《甘珠尔》的译本（由益西岱于800年左右翻译）往往都具有同样的印度辞汇，但偶尔也使用汉文辞汇(或“旧译”)。在吉祥妙音的辞汇中也相同。大家于其中还可以看到汉文辞汇（如“外道”和“如来”的译文）和印度辞汇（如在《翻译名义大集》第1266条目中的十二种文学体裁）。这种结合很密切，使人很难截然分开。

另外一种例证也令人茫然不知所措，这就是由木村先生研究过的《禅经》(I·O·709·11)。该文使用了印度辞汇，但当引证《楞伽经》时同时也保留了译本中的汉文辞汇。可就在这同一种引文中，它又提供了其印度文辞汇的标题。这两种辞汇有时也存在于同一部汉文经文的译本中，有时是这种和另外一种因素占突出地位。这就是《八阳经》在《甘珠尔》译本中的情况。其标题中使用mdo，而在行文中则将yi—ge、dharma与mdo（均指“经”）同时使用。它代表着两种辞汇的混合。正如大家已经指出的那样，法成始终使用印度辞汇，但有时也使用汉文辞汇。他似乎有时又同时使用了汉译本和一种梵文经文。现在很难确定这里是指年代还是地区的差异。有些政治原因或不同的偶然情况可能起过某种作用。

在有关为桑耶寺僧诤会作准备的禅宗经文（可能也包括疑伪经）的问题上，迫使大家接受一种简单的看法。两位主角人物各自都可能了解对方的辞汇（上山大峻1976年文第64页中已经表达了这种看法)。否则，他们怎能进行辩论呢？对

于汉人来说，由于引证了禅宗经文而使这一点变得很明显。对于印度人来说，大家已经看到了一些证明他们同时使用两种辞汇的例证。但大家不知道古写本代表着汉文原文、还是梵文经文的译文。《罗摩衍那》的藏译文或改写文也将印度辞汇中的文字与完全是汉文辞汇和藏文方言术语结合在一起了。有关禅宗辩论的问题，上山大峻（1976年文，注〔10〕）提出了一种略有小异的解决办法。为了共同在赞普面前进行辩论，双方可能呈奏了一些书面表章，并且还可能得到了藏译文。

大家已经指出，这一问题比较复杂。日本作者们特别重视禅宗著作和揭示这些著作的《法王经》。如果大家考虑到其它译自汉文的著作、疑伪经和儒教经典以及直接用藏文写的著作，那末这一问题就复杂化了。

二（2）、《八阳经》的例证特别能说明问题。由于它尚从未被用于本处与我们有关的问题，而且我已经作过详细研究，所以现在是介绍它提供的资料的时候了。这是一部陀罗尼疑伪经，其中把有关一组与七尊或八尊救世佛有关的古老资料与被称为“外道”的纯粹是汉地的思辩和作法结合在一起了。其古佛教的内容被从唯识宗和密教的观点上重新作了诠释。它于七世纪末前后在汉地已经出现、并已被730--764年的佛教目录所证实，现存在大量敦煌汉文、藏文和回鹘文写本（完整的或残卷）都有它的残卷。我们不知道它是在什么时候和什么地方被译作藏文的。其汉文本相当多的抄经可以被断代为十世纪(其中有一种断代为855年)。一篇汉文经文的长篇藏文转写文说明了吐蕃人对于这一问题的兴趣（是为了学习汉文还是作为一种咒语而要正确地念诵它呢？）。这些写本可能是在与回鹘人相毗邻的沙洲地区制作的。其回

鹘文译文包括一些解释或表述文。它可能附有由汉人提供的诠释。布顿非常奇怪地指出："叫作《八阳经》的陀罗尼经系自李朝语言译出，它在《彭塘目录》中被接受为'真言'，其中有些可以再次解释这一问题的内容"。我们现在已不再拥有这部目录了，而《登迦目录》则没有提及这部经文。如果布顿是正确的，那末藏译文在824年之前就已经存在了。布顿于此也可能仅仅是暗示该经文中的唯一真言或咒语，因为他在一组陀罗尼和佛名之后提到了它。一卷敦煌写本（Pt•43）确实提到了这一真言，并指出它是《八阳经》的咒语。

在其原用语言问题上长期存在的（也可能是有意维持的）某种混乱（如同布顿所作的那样）可能与和汉文辞汇同时存在的"新译"（印度辞汇）译本有关。《八阳经》确实存在有分别使用两种辞汇之一的两种译本。但多种写本和《甘珠尔》文本都指出了用藏文转写的汉文标题，同时又使它前面附有这样的记述：使用"印度语言"和"印度辞汇"。这些译本的作者可能希望掩饰该经文的汉文原著。其它的情况也可以这样来解释。

由于使用两种辞汇的译本数目如此之大，所以对《八阳经》的研究就特别有益。下面就是一幅并不奢望非常高度概况的权宜之表：

印度辞汇	混合辞汇	汉文辞汇
Pt•106、730、734、744、745、454、2110 I•O•458、463	《甘珠尔》 P•126	P•742、746、747、748、749 （可与回鹘文写本比较）

大家从这一例证中可以得出一种重要的看法。如果汉文辞汇明显适应于译自汉文的经文，那么印度辞汇同样也可以用于这些译本，而并非是只被用于梵文的译经。大家还会记得，有时同一种译本使用两种辞汇。最简单的办法就是假设认为汉文辞汇为“旧译”，印度辞汇为“新译”（正如布顿似乎认为的那样）。大家可能会感到需要把使用汉文辞汇的“旧译”与814年的王诰联系起来。但任何客观的标准都不允许肯定这一点。地区标准也可以计算在内。诸如用藏文转写汉文原文那样的一种努力只能在敦煌地区才会得到解释。一个更为古老的例证（八世纪下半叶）说明了该地区的相互交流。这就是P•992号敦煌写本（拉露1939年文，木村隆德1981年文第118—119页），其中描述了汉族和藏族禅宗大师们在青海湖（墀噶和贡噶，即甘肃走廊）地区的活动。于742—797年间受度的布地益西旺曾在墀噶与印度、汉族和藏族大师们一起工作过五十年。因此，在该地区曾建立过接触和交流，两种辞汇可能会同时被编制或使用。这一问题始终如此。

我们尚需要详细研究两种辞汇及其差异，从中可以得出某些很有趣的资料。

三（1）、经文中最后一句结束语是这样的：“完”（rjogs—so）。在某些敦煌写本中，也使用这种传统的形式，但在其它许多写本中则写作rjogs—sho（有时又作—svo或so’）。大家在上文已经看到，rjogs—sho被认为是第一个时期的典型写法。在晚期的苯教和宁玛巴的文献中，大家于标题末几乎始终写作bžugs—sho，而不是传统的bžug—so。这种缀字法无疑是为了使经文具有一种古老特征才被保留下

来的。因此，大家可以认为，敦煌写本中的—sho也可能是一种更为古老的写法。这一点有时似乎是真实的，但实际情况往往又并非如此。对于《八阳经》来说，大家在《甘珠尔》和P·106（第86行）中发现了rjogs—sho的写法，这两种文本都是用印度辞汇写成的。反言之，在汉文辞汇中，于P·742中作rjogs—so，而在P·749和I·O·462中则作rjogs—sho（题跋中作žus—sho）。因而，在两方面都出现了古老写法。《甘珠尔》经文中的不同题跋并不适宜于任何区别的可能性。在益西岱的译本和其它应断代为800年左右的译本中，大家也可以发现rjogs—sho（北京版本第6卷，第142—147号），甚至还记载有："根据新语言的王诰而编排"（第148、150、151、135、136、138、910—913号等），但也有写作rjogs—so的（第914号，阿底峡译本；第915号，益西岱译本）。在敦煌写本、禅宗经文、疑伪经和其它纯粹汉文经文中，经常使用rjogs—sho（完）。下面就是一些例证：《楞伽师资记》（I·O·710，第14页，共3次）；P·21·1、21·2、44（第19页）、P·972（第3页，汉文）、I·O·710（汉文《周易》）、P·837（由吉祥妙音著，《甘珠尔》版本，第5082号，第166页）。在《法王经》中，《甘珠尔》文本作rjogs—sho，但敦煌写本中却没有这种写法，无疑是由于汉文原文的末尾已残缺。大家还会在译自汉文的经文中发现同样的写法，如在《金光明经》（北京本第174号，而那塘本和拉萨本却作rjogs—so）中，可是该经是由始终都使用印度辞汇的法成所译（胜友等人的译文）也如此，见第175号，可能他是根据814年的王诰而翻译的。刊布者可能删节了原文，有时保留有—sho，有时又使之近代化为—so。

如果这种差异既不能通过年代，又不能通过印度文或汉文原文来解释，那末这里就很可能是指一种地区性或方言特征。我尚未能更深一步地从事这项值得继续的研究。

另外一个问题也与此有关。大家在汉文经文中有时会发现文末的“终”字。疑伪经《八阳经》的情况即如此。在《大正藏·密教部》的大部分陀罗尼经中，该名词都付阙如，但大家在某些疑伪经的敦煌写本（《大正藏》第2870和2881号）之末可以重新发现它。大家也应将此视为系指一种合乎情理或不太恰当的特征。戴荣非常乐意地向我指出，“完”或“终”这种表达方式是梵文名词Samâpta（竟、罢）的译文，如在由图齐于《小部佛典》第2卷中刊布的《修行次第》第229和282页之末；bžugs—so则载于一部经文之末，它是西藏人的一种创造。

如果这种调查探讨不是令人失望的，那么我就认为应该继续在这条路上前进以寻求其差异的明显特征。这种研究刚刚开始。除了辞汇之外，大家还应研究语言和文笔诸因素。我暂时只能指出完全属于汉文辞汇的两大特征。非常遗憾，并非始终都可以简单地对两种辞汇进行比较。因为尚没有掌握同一经文的两种文本，或者即使掌握的话（如《八阳经》），这些写本也往往都是残缺不全的，以至于同一种文本的某一段落却不存在另一种文本之中。

以上就是从《八阳经》中发现的两大特征。

三（IB）、在每段开始处的yon字。我没有在使用印度辞汇的文本中发现它。大家还可以认为它仅仅是yan（再，此外）的一种写法或读音的不同。大家完全可以寻找一种辞源关系，a/o之间的变化是常见现象。甚至在自汉文翻译的

译本中，yoṅ也始终相当于汉文中的“夫”或“凡”。yoṅ和yoṅ—ge经常出现在晚期的辞书中，作为“古字”，意为“无论如何、统统地、事实上”（如同汉文中的“凡”。请参阅麦克唐纳1971年文，在P·1047号写本中作yoṅ yaṅ，大家于稍后不远处还会发现ye—ni）。最令人信服的例证出自《八阳经》第4节中（第1422页：“天地之间，为人最胜”）。在P·748（汉文辞汇）中，第一个字不堪卒读，是一种逐字的直译。在《丹珠尔》（混合辞汇）中则是一种自由体译法：“在众生之中，再没有比人类更为狂热的了”。在P·106（印度辞汇）中，yoṅ字已被删去。在《八阳经》第16节（第1423页）中作：“夫天地广大清”。《甘珠尔》中作“夫天与地这二者最吉祥”（保留了yoṅ）。在第20节（第1424页）中作“夫天阳地阴”，大家在P·746（第57行，汉文辞汇）中也发现了该词。在《甘珠尔》（第275页）中也是同样的译法，但删去了它（这可能是一种近代化的努力）。在P·729（第17页，唯一的一页）中，yoṅ也付阙如，但译文中使用了一个藏文方言词。

其它译自汉文的藏译本也证实了这种用法。至于《法王经》，大家在《甘珠尔》中发现了藏文yoṅ和yoṅ—ni（第138页），而在汉译本中却没有对应词。这一段文字在敦煌写本中付阙如。大家对此感到犹豫不决。难道是汉文写本的抄经师遗忘了“夫”字吗？如果该字未出现于其中，那就说明译师（无疑是藏族人）已经完全理解了这一点、并根据藏文习惯而引入一个yoṅ以突出段落的开始。此人绝不是一个笨拙的人，他非常巧妙地释读了全文。我们在写本中作“夫道……”（第1卷，第28页，《大正藏》本第1285页）。另外一

个例证出现在《楞伽师资记》(第1卷，第22页)中，其中作“夫法……”，在汉文本中却仅有“法”而没有开头处的“夫”字。

当然，译师们没有杜撰该字。大家将会看到汉文辞汇从真正的藏语文中汲取了许多内容。大家在藏文著作以及P·992·1号敦煌写本的格言集中都可以发现该词。在《战国策》的一段文字的开头处也发现了该词(P·1291，第1节第3行中yoṅ dper bgyi-na=“今夫”；第2节第14行的yoṅ ni=“且夫”)。《两兄弟的对话》中也出现了该词的大量不同写法，而且它始终都被置于兄长每个答复的开头处：“夫”或“凡”。其中有时也使用yoṅ，但最经常的则是yoṅ—ni，有时也使用yoṅ yan，有几次作ye—ni。它或位于一个陈述句的开头处，或者位于“兄说”之后，其后面往往附有古人的一句格言。在P·2111背中两次出现了同源对似词yoṅ—ni(第10行，相当于P·1283第97行)和ye—ni(第34—35行或第124行)，但在P·1283中却从未出现过ye—ni。作者当然可以随心所欲地书写和变化其文笔或措辞。

三(I C)、动词“读、诵”在古典藏文中作klog—pa，后来变作klags。在《八阳经》中，该词(它用于翻译汉文词“读”)有时也这样写，但往往又附有一个唇音而作为前缀。众所周知，敦煌写本中的缀字法非常不稳定。但令人奇怪的是在这一具体例证中却出现了其变化的规则性。我没有系统地抄录所有的例证，也不可能根据两种辞汇而得出一种规则。大家无论是在使用汉字辞汇的写本(P·748)或《甘珠尔》(混合辞汇)，还是使用印度辞汇的写本(P·106)中都可以找到plags、phlags和blags(读)。我们在

《法王经》（混合辞汇）中也观察到了同样的现象。其结果是令人失望的，但这并不是说不应该继续从事这类观察研究。带唇辅音的缀字法是否更为古老呢？大家在P·1060号写本（第18和39行）中发现了一个例证，其特征就是宗教内容和“古老”辞汇。对于每种马，大家都应该“讲”（smos）和“读”（blags）其族。同样的形式也被用于《罗摩衍那》中。

三（2）、辞汇下面介绍一幅辞汇表以对两种辞汇进行比较。它非常有限和具有保留性地仅限于译自汉文的经文。我们将会或根据译文（当有译文存在时）或根据符合814年王诰的《翻译名义大集》的“新译”（放在括号内）而指出印度辞汇。

三（3）、辞汇分析

这些辞汇促使人进行某些探索以补充前文的研究。这一问题是为了所有汉文经文的藏译文而提出来的。大家已经看到，许多日本学者都已经想到这些译经的辞汇往往使用不妥，他们怀疑译者并非始终都精通汉文。我觉得这是不大可

史料	梵文	汉文	汉文辞汇	印度辞汇
1) I, III, Va-b, XI	(ărya)	圣、神	1) 'phrul(-gyi)	'phags-pa
2) I, II, IIIa, IV, Va-b	(tīrthika)	外道	2) mur-duẓ('dug) (pa)mu-'jug(pa)	mu-stegs(Čan)
3) I, IIa	(prthag-jana)	凡(夫)	3) tha-mal-pa, myi phaitha-mar-pa	(so-so'i skye -bo
4) I	(bala)	愚	4) blun-po	(byis-pa)
5) I		善男子	5) pho dge-ba	rigs-kyi bu
6) III, V	(pañca maṇḍa-la)	五体(？)	6) smad-lha·sgo -lṅa	(yan-laglṅa)
7) IIIa, Va	(kuśala)	十善	7) dge-ba bČu	idem
8) IIIa, Va	(akusala)	十恶	8) nan-pa bČu	mi-dge-ba bČu
9) IIIa, Va-b	(puṇya)	福、德	9) lcgs-pa'i dpdl	bsod-nams
10) IIa, Va-b	(guṇa)	福	10) dpal-yon	yon-tan
11) IIIa-b		利益	11) phan bsod-pa	phan-yon

史料	梵文	汉文	汉文辞汇	印度辞汇
12) Va-b	(srī)	吉利	12) legs-pái dpal, lha-bpal	apal
13) I, Va-b	(puṇya)	德、功德	13) legs-pa'i don	bsod-nams
14) IIIa, Va		供养	14) you(gsol, 'bul)	
15) III, V	(naraka)	地狱	15) sdig-yul	dmyal-ba
16) Va-b	(suarga, divi)	天上	16) dge-ba'i gnas, lha-yul, lha-lam	mtho-ris(bde-'gro, bzan-'gro)
17)	(durgati)	恶道	17) sdig-lam, ńen pa'i lam	(ṅan-'gro, ṅan-soṅ)
18) I, V, VII		鬼神	18) lha-ma-srin, 'dre	
18a) Va-b		横夭	18a) ye-'brog('drog), yen-'dre-gdon(汉文作"恶鬼")	
		忠夭		

1.佛教哲学的专业辞汇

史　料	梵　文	汉　文	汉文辞汇	印度辞汇
1) I,IIa,III-b,Iv,Va-b	(tathāgata)	如　来	1) yaṅ-dag-par gÇegs-pa	de-bžin gÇegs-pa
2) Iv	(saṃurtti)	世　谛	2) 'Jig-rten-pa'i bden-pa	(kun-rjob)
3) IIIb,Iv	(paramārtha)	第一谛	3) yaṅ-dag-pa'i don(ou bden-pa)	(don dam-pa)
4) va-b	(asaṃskṛta)	无为、空无	4) bya-ba myed-pa	'dus ma-byas
5) IV,VI	(vikalpa)	妄　想	5) myi-bden-pa'i 'du-Çes	(rnam-par rtog-pa)
6) IIa,IIIa-b	(vikalpa)		6) mai-bden-pa'i sems	
7) I		妄心、妄念	7) myi-bden-pa'i sems	bsams sgyn-ma
8) I	paramtta	婆罗密	8) pna-logs su phyin-pa	

史料	梵文	汉文	汉文辞汇	印度辞汇
9) I, IX	(skandha)	五蕴	9) lṅa-phuṅ	phuṅ-po lṅa
10) I, IIa, IIIa, Va-b, IV	(mithyād-ṛiṣṭi)	邪见	10) yon-po(lta-ba), yo…draṅ-po…, yaṅ-dag-par lta-ba	log-par lta-ba log-la ltas-pa
		正见		
11) I, IIa. IIIb, va-b	dharma, sad-dharma)	道、道德、妙道	11) lam, Čhos, Čhos-lam, dam-pa'i Čhos-kyi lam, yaṅ-dag-pa, gcug-gi Čhos	Čhos, dam-pa'i Čhos
12) IV, Va-b	(nirvāṇa)		12) mye-ṅan, g·yuṅ-druṅ	mye-ṅan(mya-ṅan)las'das-pa'khor-ba
13) I, IIa, IV, Va-b	(saṃsāra)	生死	13) skye-Çi	

史料	梵文	汉文	汉文辞汇	印度辞汇
14) I	(tripiṭaka)	三藏	14) mjod-gsum, Čhos-gsum	sde-snod g sum
15) I, IIa, IIIa-b, IV, Va-b, XI	(sūtra)	经	15) Čhos, yi-ge, Čhos-kyi yi-ge, gžuṅ; dharma, dar-ma	mdo, mdo-sae
16) IIa, IV, V!	(dharma-pa-ry-āya, -mukha)	法门	16) Čhos-kyi sgo(-mo)	Čhos-kyi rnan-graṅs
17) (voir P.185)	**(pratirūpa-ka)**	**像法**	17) gzugs-brñan **(gyi-Čhos)**	**(dam-pa'i Čho: ltar bČos-pa**

2.宗教、佛教和其它辞汇

史料	梵文	汉文	汉文辞汇	印度辞汇
1) Va,XI	(havyam, kavyam)	鬼神	1) 'brog lha-bcun (mchun)	(lha-la gtor-ba, mchun-la gtor-ba)
2) Va-b	(preta)	恶鬼	2) yi-dags(-gdon)	(yi-dags)
3) Va-b		邪师、卜问	3) chos yon-po(mo-bon), yon-po'i mk-han-po, bon-po	log-pa'i mkhan-po(mo btab)

3.汉文和藏文概念辞汇

史　料	汉　文	藏　文
1) Va	阴—阳	staṅs/dbyal; sribs/gdags
2) Va	慈	byam
3) Va, Ⅶ	孝（顺）	sri-žu(Čhe)
4) Va, XⅠ	忠	draṅ; Čhu-gaṅ (Čhe)
5) Va	门兴人贵	srdl-kyi sgo ni mtho(thob), myi ni bcan; srid ni dard, sgo ni brcan

4.非佛经文献辞汇

史料	汉文	藏文
1）请阅辞2第1条	圣—神	’phrul—gyi Lha(bcan—po)
2）Ⅸ、Xb、Ⅺ	威德、威、神之力	byin，rlabs igzi-byin，gzi-brǰid
3）Xb	祖、山川、天地神明	mgon—mchun，Lha—mchun
4）Xb	戎夷、蛮貊	Lho—bal
5）Ⅶ，Xa、b、Ⅺ	王　法	(rgyal—po’i)lugs．Čhos—lugs
6）V、Xa	（同上）	rǰe—blas
7）Xa	守	rce—rǰe

（附注：

Ⅰ，《楞伽师资记》，上山大峻，1968年；Ⅱ，由上山大峻未提供出处而引证的各种禅宗文献；Ⅱa，上山大峻1976年发表的禅宗文献；Ⅲa；《法王经》，使用了印度辞汇（冲本克己1978年文）；Ⅲb，使用了汉文辞汇或混合辞汇的同一文献（同上引书）；Ⅳ，由木村隆德引证的禅宗文献（1980和1981年）；Ⅴa，使用了汉文辞汇的《八阳经》；Ⅴb，使用了印度辞汇的同一文献；Ⅴc，使用了混合辞汇的同一文献；Ⅵ，今枝由郎，1975年，第130页；Ⅶ，《法王经》；Ⅷ，西蒙松所举出的例证；Ⅸ，使用双语辞汇的P1257；X，儒教文献；Xa，《战国策》；Xb，《书经》或《尚书》，今枝由郎准备刊布之；Ⅺ《罗摩衍那》。）

能的。在敦煌就有一些操两种语言的吐蕃人和汉人。大家还知道甚至就在吐蕃占领该地区之前，吐蕃赞普仍就王经派遣吐蕃人进入中原以学习汉语，他们利用定居在吐蕃的汉族僧侣充作出使唐朝的外交使节。

但确定应向译师们提出一个问题。这就是佛教术语的问题。当时必须杜撰这样的辞汇。印度大师及其吐蕃学生们都根据梵文经文而制订——无疑在开始时是以一种具有不同程度的混乱和变化不定的方式制订的（否则814年的王诰就无目的了）、最终实现了一种固定的术语。汉人及其藏族合作者也根据汉文经文而作了同样的工作。大家不知道这一切是怎样作的，尤其是不知道他们之间是否合睦相处和一位权威是否可以迫使人接受一种统一的术语。大家无论如何也会在禅宗经文和疑伪经中发现，他们的佛教辞汇基本上是稳定的和统一的（特殊情况例外，我们尚需要从事很多的详细研究）。在这种似乎是被一劳永逸地确定下来的稳定辞汇中，汉译文明显是一种经过成熟考虑的决定、一种哲学选择或一种辞源学家的解释之成果（正如印度人在《声明论著》中所作的解释那样）。

众所周知，“印度人”把如来解释为“如此而来”。汉人也懂得同样的解释：“如去”（tathā + gata），但他们往往更喜欢古译“如来”（tathā + āgata）。译师们无疑都知道该术语代表着梵文tathāgata。然而，他们在译成藏文时无疑曾做过适宜和有意的选择：yaṅ—dag—pa gÇegs—pa的意义纯粹或完全是“如来”。他们就这样保持了与“印度文”相同的一个动词（在其双重意义上含糊不清：“来”和“去”）。但对于副词或补语（“如”），他

们则更喜欢一种背离本意的译文（“纯洁”）。在tathāta的汉文诠释之一中，tathà（如）被解释为“如实”，也就是最高的真实。他们就是这样行事的，保持了对tathatā的同一种译文。大家在吉祥妙音的辞书中所发现的不是“新译”（《翻译名义大集》第1709号，“如来”），而是“真如”，在禅宗经文P·116·8中也是“真如”（上山大峻1976年文），该名词同样也被纳入《敦煌大事纪年》中了（巴科等人书，第115页，第15—16行）。相反，在《翻译名义大集》中（第1708条），yaṅ—dag—pa'imtha'（bhūta—koti，真实）是“真谛”的形容词。在汉文辞汇中，这后一个词于《法王经》中则被译作“真实”或“实体”（写本第70行，《甘珠尔》第193—194和142页，《大正藏》本第1390和1386页），或者是译作yaṅ—dag—pa'i bden—pa'itgžuṅ（《甘珠尔》第142页，《大正藏》第1389页，实体），在《楞伽师资记》（上山大峻，1986年文）中译作yaṅ—dag—pa'i gzūm（真理，第31页，《大正藏》本第1285页），在《法王经》中的Paramārtha（第一义谛或真谛）有时被译作gžun—gi mČhog bden—pa（《甘珠尔》第171页，《大正藏》本第1006页），有时又被译作gžuṅ—gi mČhog bden—pa（《甘珠尔》第174页，《大正藏》本第1008页）。在译自汉文的经文中，yaṅ—dag—pa则相当于“正”或“真”。在《八阳经》中，“真”与“伪”相对应；gaṅ—dag—pa（draṅ—po的一种不同写法）相当于“正”与“斜”（在P·106的印度辞汇中作dam—pa）相对应。相反，在《翻译名义大集》第997—1004条目中，yaṅ—dag—pa相当于“正”（梵文作Samyak—）。但大

家非常惊奇地发现，yaṅ—dag—pa相当于“八正道”中的“正”，在《翻译名义大集》中则被吉祥妙音辞汇中的g.y-uṅ—druṅ所取代。yaṅ—dag—pa一词在两种辞汇中无疑是一种“新词”，但被用于一种不同的辞义。大家可能会说这两种词汇的支持者都希望彼此之间既相互了解又有区别（或者是否会相互借鉴呢？）。因此，选择yaṅ—dag—par gÇegs—pa来指梵文的tathagāta（如来）并不属于一种“拙劣的”译文或对汉文的无知，而更应该是一种有意的选择。

正如上山大峻（1976年文）所指出的那样，两种辞汇对于其它佛教术语都相同（如用saṅs—rgyas指佛陀，用by-ṅ—Čhub sems—dpa'指菩萨等）。在其它情况下，如神灵或地点专用名词以及不多使用的名词，汉文佛经的译师们仅满足于一种直译。这就是处理真正汉文术语（尤其是禅宗术语）时所遇到的情况，如用gcaṅ—gdaṅ来翻译“清净”（《法王经》、《楞伽师资记》和P.116·8)，用yul gcaṅ—ma来翻译“净土”（极乐世界，同上引书）。在某些情况下，译师们可能未辨认出一个汉文词组的梵文原形。如pho dge—ba是对“善男子”的直译，在《翻译名义大集》中用rigs—kyi指“良家子弟”。大家还应想到dge—ba bĕu（十善）。对于专用名词，我们在《楞伽师资记》中会发现以下直译：“金光明”被译作gser'od snaṅ—ba（印度辞汇作gser—'od dom—pa），“普贤”被译作'Jaṅgs—khyab、而不是kun—tubzaṅ—po。有时也采取直译的方法，如用Sṅaq—ma'j che'j rgyn指“过去宿因”。不过有时则更希望意译，如“宇宙”一词被译作藏文后意为“位

于天和地之间的一切”（《楞伽师资记》）。

如果说某些名词术语的翻译始终显得惹人注目地稳定，那末对于其它术语的译文则变化不定。似乎没有任何一位权威人士为辞汇最后定型。犹豫不决和变化不定无疑往往是由于译文性质和译师们的差异而造成的。至少在某些情况下，这一切很可能是有情可原的，因为原文中的汉文辞汇并不统一。这种辞汇有时纯粹是汉文的、并包括有不同的辞义（如上文指到的“道”和“夫”字），有时又属于纯粹是佛教的辞汇（如“功德”一词）。原文有时也含糊不清，而足可以使人提出不同解释（“恶化身”有时被解释为“地狱”，有时又被解释为“坏劫”）。

当涉及到翻译纯粹是汉地的而不是佛教的经典或被纳入佛经中的纯汉地观念的时候，译师们可能会表现得非常不知所措。然而，对于这些译文，上文确定的辞汇能够使人得到一种重要发现。当然，如同对待佛经（禅宗或其它纯粹是汉地的经典）一样，大家往往仅满足于一种直译或对汉文字的对音转写。译文也往往带有一种对内容的解释，也就是一种疏注。但在最引人注目和对于研究当时通行的吐蕃观念意义最大的问题上，大家在许多情况下都正误不等地（这一切在每种情况下都需要作具体研究）选择一种完全属于吐蕃观念的土著术语。翻译始终都会多少有一点歪曲，有时选择的藏文对等词无疑仅仅为一种下策，在不得已的情况下，择其次或采用一种约估的方法。无论如何，汉文辞汇（直译的情况除外）的特征是经常使用惯用词和传统用语。

我们在从事这项调查的一开始就会认为这种辞汇的用法能自动地使人联想到一种自汉文翻译的译本，同时又承认所

使用的词当然早已经存在于通行的和传统的藏语中了。在许多情况下确实如此。大家自此首先就会提出怀疑，认为使用了该辞汇的一种文献可能是一部汉文著作的译本。但这一标准不能被普遍地、排它性地或必然地使用。这里只能是指一种推断假定。大家可能会试图认为这种广泛地依赖于藏文惯用词的汉文辞汇代表着一个比较古老的阶段。这是很可能的，但这一结论不会自动地使人作出一种甚至是约估的断代（如一种"古典"辞汇的术语）。一些纯粹是藏文的习惯性（无疑也是古老的）表达方式也被用于使用印度辞汇的译本中，而且也正如大家所知道的那样被保留在甚至是很晚期的文献中。无论如何，我们可以肯定，为了确定某些"古老的"藏文字的字义或词义则必须考虑用汉文辞汇翻译译自汉文经典的译本。汉族和藏族译师们远不是"笨拙的"，他们同时懂得汉族与藏族的传统观念、并且能够精明地行事。

三（4）、大家通过前文所述已经理解到汉文辞汇的用法并不是一成不变的。在许多情况下，所选择的辞汇都会提出问题。上文所列的表无法使人理解其复杂性。作为结束，我们将详细研究相当数量的这类单字或术语（其编号参阅上表）。

辞汇 I （11）：Čhos。

其不同的译文是由于它有时指"法"（这里始终是指单数，从未指复数，甚至是相似的概念，如菩提或觉、涅槃、佛地等），有时又是指汉文词"道"的各种概念。用lam（道）来译Čhos有时会使"印度人"感到不快。这些人也把它用于"八正道"的意义中，而"八正道"又是由汉文辞汇中保存下来的"正见"（《翻译名义大集》第996条）开始的。当在公元645年左右，有人希望把《道德经》译作梵文时，那

是为了贬低道教中“道”的意义，玄奘和印度译师们曾提议把“道”译作梵文márga（本意为“正道”或“路”），从而引起了道教徒们的抗议，他们认为“道”的意义要广泛得多（正如大家所知道的那样，这种译法后来被放弃了）。这就使得把“道”直译为lam（路）的作法又重新出现了（八—九世纪）。《楞伽师资记》（禅宗经文）的译者表现得犹豫不决。其中的“圣道”被译作藏文'phrul—gyi Čhos（第16页，《大正藏》本第1284页、'phrul—gyi lam（第35页，《大正藏》本第1285页）和'phrul—gyi Čhos—lam（第43页，《大正藏》本第1286页）。大家知道，本处的'phrul—gyi就相当于印度词汇中的“圣”，但它并不是指《翻译名义大集》中的“圣道”。这也如同上文提到的“如来”中的情况一样，其中的lam是两种辞汇所共有的，但它们的用法却完全不同。在同一部禅宗经文中，lam一词也被用于翻译“修持”意义上的“道”（如lam—spuad即为“修道”）。

同一段文字的藏译文之差异从来都不能通过一种不同的选择来解释，而是由于汉文原文中包括有不同写法。例如，《八阳经》第9a节（《大正藏》本第1423页）有一句是“以成佛道”，另一种不同的写法则为“而证菩提”。由此而造成了两种不同的译文，汉文辞汇中的译文见P·746第18—30行和P·749第50行，印度辞汇见P·106第132行（在《甘珠尔》中则付阙如）。同一部《八阳经》还为同一个汉文短语提出了一些不同译法。下面就是一幅简表：第4节（《大正藏》第1422页）：“皆成圣道”，P·748第27行译作'phrul—gyi Čhos，而P·106（Ⅱ，第57行，印度辞汇）则译作'ph-

ags—pa'gyür（皆 成圣者）。相反，同一句话（第29节，《大正藏》第1425页）在P·742中又被译作'phrul—gyi lam—du soń—ste，但在P·106 I 第40行中译作'phags—pa'j lam thob—pa，在《甘珠尔》中付阙如。大家又在第16节（《大正藏》第1423页）中发现了它，P·749（第48行）和P·748（第88行）中作'phrul—gyi lam grub—bo（在P·106和《甘珠尔》中付阙如），出现在第20节中的同一句话于P·746（第51页）中作'phrul—lam grub—bo，在P·749第99行中又作'phrul grub—pa thob—bo。在第6节（《大正常》第1422页）中的"成佛"一词于P·746第19行中变成了'phrul gyi gral thob—bo，而在使用印度辞汇的P·106（I，第68行）中却写作dpal—yon thob—pa（相当于"功德"），在《甘珠尔》第274页中却译作"获得阿罗汉果"。最奇怪的译法出现于第31节（《大正藏》第1425页）中，其中的"得道"被译作"得最高法"（gcug—gi Čhos thob—pa I，第71行）却译作lam thob。gcug字的用法更为引人注目。大家知道，该字如同"圣道"和"法"一样在各种土著文献中起过巨大作用、并产生了一种特殊的解释。如果于此讨论所有这些辞汇，那就显得过份冗长了，我希望很快将发表一篇有关这一内容的论文。于本处只引证敦煌大事纪年（巴科：《敦煌吐蕃历史文书》第81页）中的一句话就足够了，其结构完全如同《八阳经》中写法："在所有的江河中，雅曲江是最清的江；在所有的圣山中，雅拉香波是最受人称颂的山"（Gcug—gi Lha）。对它的解释肯定是很微妙的，因为在两个gcug之间具有一种同音关系。第一个gcug意指"前顶、很高的和受人称颂

的”；第二个gcug却是gcug—Lag的简称，意指“习惯、艺术和科学”等。

辞汇Ⅰ（12）。雍仲（G.—yuṅ—druṅ）。

这里系指《八阳经》中的第29节(最后1节，《大正藏》第85卷，第1425页)：“即涅槃乐”、(在回鹘文本中也相同)。它在P·742（第12行）中被译作gdod g·yuṅ—druṅ du phyin tho，即“这就达到了永生”（印度辞汇；在P·106Ⅰ第82行中则译作“涅槃之乐”、并附有一条在汉文原文中不存在的注释：“与金刚三昧之空的性质相同”）。同一个字已经出现在第18a节（《大正藏》第85卷，第1424页）中了：“皆发阿耨多罗三藐三菩提”，它被译作藏文bla—na myed—pa'i g—yuṅ—duṅ rjogs—pa'i byaṅ—Čhub（P·746第15行，P·749第109—110行）。这句话的开头和结尾部分都是古典辞汇（印度辞汇），但g.yuṅ—druṅ代替了这句话中的“三藐”。这两个名词也出现在多种敦煌写本中，如在I·O·297和279中，其中具有我们上文指出的yaṅ—dag—pa的不同用法。大家于上文已经看到了将yaṅ—dag—pa'i g·yuṅ—druṅ结合起来指“如来”。这种情况很复杂。吉祥妙音（印度人？）的汉名—藏文辞汇（P·1257）中始终用g·yuṅ—druṅ—而不是yaṅ—dag—pa来译“正”。在《维摩诘经》中，佛陀叫做“坚固圆满、佛陀”（P·610、611，汉文辞汇）。

我们还应该指出，这里不是苯教晚期文献中典型的雍仲，而据达斯字典和十八世纪的《次仁甲达巴》的辞典认为，这是一个用于翻译梵文'Sāsvata（常住）的词，但在《翻译名义大集》第3458条中却作Sanātana（永远，恒常），

译作藏文叫作rtag—pa（永久的，见第4653和7286号）。

这是同一个土著藏文词在两种翻译词汇中的不同用法。“永久的”这种词义无疑最接近其“土著”意义。大家经常在纯藏文著作中发现它，但这些著作都应被断代为一个佛教辞汇已被通用的时代（即使是Čhos和gcuy—lag等具有歧义也罢）。在墀德松赞（804—815年）的墓志铭第5行中，其中认为神话先祖鹘提悉勃野是根据“伟大的永久治国术”而行使政权的。同样，在岱噶愿文（P·167第40页）中，讲到赞普时认为“其生命和权力变成永久的了”；在第34页又说：“其生命变成永久的了，他没有任何疾病”；在其它地方又往往讲到其“长命”。这两种相同的表达方式于I·O·751（《岱噶愿文》的第2部分，第35页）中结合在一起了：“他的政权及其盟誓永久牢固，其生命很长”；“如果其政权很牢固和伟大，那么大家应将此归功于其善行”；第37页中又表达了“坚固的和永无变化的誓愿”。印度辞汇的发明者和采纳这种辞汇的晚期译师更喜欢用rtog—pa（永久的）来指哲学理论，但《翻译名义大集》却于基本辞汇中保留了g·yuṅ—druṅ（坚固的）。这后一个词也保存在汉文辞汇中并使之具有佛教词义，难道它是比较古老的吗？无论如何，当大家在当时的纯藏文著作中发现它时，其佛教意义已经是常见现象了。在敦煌大事纪年（巴科：《敦煌吐蕃历史文书》第114页）中，又追溯既往地利用它来指墀松德赞赞普，而且恰恰是颂扬他采纳了佛教。他在这样作的时候，“已经摆脱了生死轮回并获得了涅槃”。同一段文字中还指出：“由于纯洁的和永久的佛陀之功德，没有一种东西不是它赐给我们的”（我们应该感谢它的一切，就如同在岱噶愿文中

一样）。

辞汇Ⅰ（10）yon—po（邪见），log—par Lta—ba。

yon—po（意为“邪”）与draṅ—po（正）相对立，它也出现在Ⅱa号禅宗经文中（上山大峻1976年文）。但我所知道的最佳和最多的例证却出自《八阳经》。大家可以把它们分为两大类。由汉文辞汇所保留的字是古老的。它与g·yc（—ba，欺骗）和g·yon（古代也作g·yos，与g·yas相对立，分别意为“左”和“右”）相联系：“笨拙、坏、欺骗、谎言”。它始终用于翻译汉文“邪”。

1.大家经常把“正”的观点、看法和宗教与“邪”相对立起来了。在本处就如同在其它地方一样，译师们有时也使用两种辞汇，在一般情况下使用两种辞汇之一的译文，有时（特殊情况）也使用另一种辞汇的术语。所以，在第1节（《大正藏》本第1422页）中“邪见”与“正见”在I·O·458中被译成了draṅ—po和yon—po，但有时也被译为Log—par Lta—ba和yaṅ—dag—par Lta—ba（在《翻译名义大集》中作Samyak—drsti）。相反，P·106（印度辞汇）于此却作Log—parlta—ba（《甘珠尔》中相同），P·745作draṅ—po/yon—po，但P·748作Log—la Lta—pa，与“邪见”和“正见”的写法同时存在。在其它各节中，P·748作“邪见”和“正见”（第15节，《大正藏》本第1423页；第18节，《大正藏》本第1423号）。同样，P·2206与第21节（《大正藏》第1424页）和P·746与第23节（《大正藏》本第1424页）相同。在一种情况下（第7节，《大正藏》本第1422页），“邪道见”于P·106中被译作Log—par Lta—ba（正常的译法，P·746作yon—po和log—par Lta—

ba，P·748作Log—pa Lta—žiṅ）。但在第27节（《大正藏》本第1425页）中记载有“正法”和“邪见”，P·106作dam—pa'i Čhos（其反义不堪卒读），P.742作yaṅ—dag pa和draṅ—po，与“邪见法”相对应。在第4节（《大正藏》本第1422页）作“真正”，P·106写作yoṅ—dag—par draṅ—po。最后，对于第28节（《大正藏》本第1425页），P·106把yaṅ—dag和log—pa对立起来了，而P·742却作yo draṅ。该译本或纯粹的藏文著作《两兄弟的对话》（P·1283·1）通常都使用“正见”和“邪见”、并把它们对立起来了（如第61、64—65、71、74和80行），同时又使用了“正见法”（第113—114和178行）和“邪见法”（第105和209行）。

2.第二组则更有意义。“邪”字于其中被译作yon—po，它于其中作“邪师”的形容词。在《八阳经》中，并不是大宗教的“邪师”而是“巫师”（堪舆师、卜师和其他人）是婚、生、死和建房仪轨的专家。但他们往往与我们在辞汇Ⅰ（2）中提到的“外道”等同起来了。这种同化对于“苯教”一词的用法产生了严重后果。在敦煌写本的古代仪轨书中，该词指各种仪轨（尤其是殡葬仪轨）的专家。稍后不久，它在传说中又指一种哲学和一种被佛教徒们当作“外道”的宗教。

在《八阳经》（第16节，《大正藏》本第1423页）中，讲到了那些反对为确立一种历书而维护其统治地区之宇宙秩序的愚人国王。这些人仅仅是“依字信用”，使用“邪师”以通过巫术而“压镇”魔鬼、通过占卜而指出正邪、“谩求”“邪神”对“恶鬼”行使崇拜礼仪。他们就这样与

"正道"背道而驰并寻求"邪径"。

《甘珠尔》的译文略有不同，并有所简化（第274—275页）：赞普指出了"该地区的一种贤明教法"，但人们召请"恶鬼"并向它们奉献供品。其中还补充说："对于魔鬼宗教，他们向它们奉献被宰杀的牲畜供物并食其肉"。这一段文字在P·106（印度辞汇）中付阙如。下面我们就可以看一下它是怎样用汉文辞汇翻译的（P·746第44行，P·749第86行）：赞普指出了"当地宗教"，但愚人（blun—po）却依靠邪师并降服了恶鬼，"他们崇拜恶鬼"。但在P·748（第105—106行）中又引入了一种颇有意义的新内容："苯教徒……（不堪卒读）恶鬼……"。在P·2206第2页中又作："苯教徒召请（？）恶鬼"；"为了使魔鬼变得无能为力，他们崇拜魔鬼并求助于恶鬼"。大家在下文不远处（辞汇2，第2条）还将会于有关"外道"和"恶魔"的段落中发现使用了'dre—gdon或gdon—pa（动词）和'dre。大家还会看到某些汉文文献在一幅类似的统计表中增加了"道士"一词，吐蕃人后期也用该词来翻译"苯教徒"。现在我们再回头来谈《八阳经》，大家于其中还批判了占卜对于婚姻的弊害。其中在第21节（《大正藏》第1424页）中写道："愚人无智，信其邪师，占问望吉"。在使用印度辞汇的《甘珠尔》中则具有另外一种写法，其中没有讲到"占问望吉"。这一段文字在P·746和P·749中付阙如，其中用log—pa'i mi chan—po来指"邪师"。在P·2206中的情况也如此，其中讲到了"那些愚人依靠邪教的支持者和向可悲的苯教卜师布施赎金，以希望婚姻能够变得吉祥"。同样的内容又出现在最后一偈中（《大正藏》本第2425页）："欲作有

为功，读经莫问师”。这一段文字在《甘珠尔》中付阙如。在P·106（I，第69—70行）中作了冲淡和缓和：“希望完成世俗行为的人在诵读这一经文之外再不询问其它的事了”。但在汉文辞汇中，大家却在P·742中发现：“诵读这一经文，不要相信外道，不要再求问苯教卜师了”。其中的mo—bon（苯教卜师）一词在米拉日巴的一首道歌（第24章）中保存下来了，此人模仿了一种苯教的治病仪轨（其中使用大家在《八阳经》中发现的ye—'brog一词来指魔鬼。它同样也出现在P·991·1号敦煌藏文写本中（《格言集》第2页背第3行）：“有许多苯教卜师的地方就是一个魔鬼集聚的地方”。

这种将“苯教徒”用于指汉地“民间宗教”的专家（巫师）的用法已由汉—藏辞汇（敦煌写本）所证实，其中的汉文字都用藏文作了转写。我们发现其中的bon—po就相当于汉文中的“师公”。

我们于此应该强调指出一种意义重大的发现。大家在三卷敦煌写本中都发现把“苯教徒”与“外道”（mu—stegs）联合使用。第1卷是由桑木丹·噶尔美发现的。这是一种有关格言和佛教告诫的短论（P·972），与“神圣比丘”的告诫相似（P·992·5）。其辞汇（属于汉文辞汇类型）与《八阳经》的辞汇颇为接近。大家于其中读到：“信仰外道的愚夫和苯教徒运用黄道宫带（这仅仅纯粹是一种表面上的宗教）以寻求世俗行为中的吉祥”。其后紧接着又提出建议说：“不要让你们的生命依赖苯教巫师，不要向魔鬼奉献供品，不要寻求魔鬼的保护。为了预防灾难，神仙宗教（佛教）为最佳宗教，最佳保护人是佛陀和僧侣”。

其中也把正宗的“长生甘露”和邪念之毒对立起来了。它的辞汇是混合性的（印度和汉文辞汇）。该文中的苯波并非是指一种大宗教异端的代表人物，而仅仅是仪轨和占卜的专家。

另外两卷文献是由笔者本人发现的。其中第一种将于下文论及（P·443，辞汇2第2条）。第二种非常长，是对密教经典《三密续》的诠释（敦煌写本，《甘珠尔》第470和471号）。在I·O·771号敦煌写本中，通过原文和疏注文中的传说而解释了一些专用名词（如黑茹加等）和专门术语。我于此仅仅提及涉及到我们本文问题的一段文字（第3—4页）。从太阳（女神）和月亮（魔鬼）的结合中产生了三枚卵，从卵中孵化出三种生灵。第一种生灵通过屋顶之洞飞走，并飞向天空，其名为“月亮的长子”，在藏文中叫作zla—ba'i bu Čhen—po，在梵文中叫作Can—bu—du(可能应为Candraputra）。佛教僧侣称之为“木神之子”，但苯教徒们却称之为“天神”。第二种生灵虽希望从窗户中出去，但母亲拉住了它的脚，它便消失了（似乎是消失在地下了）。在梵文中，这是“岱神”，而在藏文中则是地灵(台乌让)。第三种生灵被消灭了，其四肢已受残损。其名为“怙主”。我们于此不再谈论这一奇怪的疏注文了。但大家将会注意纯粹是吐蕃宗教的普通名词的出现，大家还可以在其它怛特罗经文（被认为是疑伪经）和晚期文献中发现它们。这些词有时有一个梵文对应词。但与我们本处有关的问题的实质却是苯教徒和佛教僧侣之间的对立。佛教僧侣对神祇的称呼是吐蕃晚期传说中苯教的特征。由于“苯教徒”于此是作为与佛教僧侣相应的一组（统一的，有组织的？）而出现的，这无

疑就包括有大家在已引证过的其它经文中提及的“外道”的形容词。

辞汇1（13）：skye—Çi（生死）。

它是“生死轮回”一词的缩写。在印度辞汇中，大家始终都仅仅讲’khor—ba（Samsāra，见《翻译名义大集》第2165和797条）。在汉文辞汇中，大家始终都使用skye—Çi一词，完全如同大部分汉文经文中的“生死”一词一样。当然，大家在有些情况下也仅仅讲“生死”，但于此则必须排除之，而仅仅注意这些名词明确地指“轮回”（与“涅槃”相对应）。下面就是某些例证。P·116·8（上山大峻1976年文，第58页；木村隆德1981年文，第103页）。这是有关禅师摩诃衍的一段文字，它相当于由戴密微刊布的汉文禅宗文献：“生死涅槃两种平等”。P·116·8（上山大峻1976年文，第99—100页）即如此。在《楞伽师资记》中，Samsāra始终被译作汉文中的“生死”，而在藏文中则始终被译作Skye—Çi，以与汉文中的“涅槃”（共三十次）相区别。正如大家所预料到的那样，这两种辞汇中的术语都被使用于I·O·709号的禅宗文献集中，许多经文都同时使用了’khor—ba和skye—Çi。今枝由郎认为这里可能是指一种赘词。我则更倾向于认为藏文中的Skye—Çi’i’khor—ba和汉文中的“生死轮回”都被简化为skge—Çi和“生死”。大家甚至还将’khor—ba与’khor—lo（“轮”）等同起来。今枝由郎还指出，skye—Çi一词也被运用于敦煌本吐蕃大事纪年中了。大家发现它于其中与“雍仲”相对应，正如“轮回”和“涅槃”相对应一般。在同样也使用了“雍仲”一词的《岱噶愿文》中，大家发现Skye—Çi和’khor—ba被并列使用。

辞汇1（15）：Čhos—kyi yi—ge，gžuǹ和dar—ma（经）。

它作为与梵文词sūtra（经）相当的词，第1个词在汉文辞汇中使用得最为频繁（即使不是始终都是这样的），相当于印度辞汇中的mdo（经）。当一种未经考定的文献以这种用法为特点时，便有可能（即使不是始终都肯定的话）它是指汉文文献的一种译文或编译文（或者是受某种样本的启发），其对应词相反却始终是使用mdo（经）字。但我们应在该词的两种辞义之间作出区别。

15a。在汉文辞汇中，mdo一词并不意为“经”（如同木村隆德1981年文中所翻译的那样），而是意为“短格言”、“箴言”和“格言”。这种辞义已在禅宗文献中得到了充分证实，甚至是在有关禅的纯藏文著作和“土著”格言集中也如此。

15a·1。我们从这后一批词开始。有一大部智慧格言集叫作《松巴母亲的格言》，这是作为典范而留给后世的格言集。其中讲到了父母与儿子的关系、孝和忠的问题（见辞汇3，第3、4条）。一名“上人”的鼓励也被称为“向后代传授的格言”（P·1284·2）。同类的另一篇文献是P·126（反对舞弊的说教），其中最后包括一小段涉及到了“恶人的行为”、“孝道”、“善和恶”等方面的说教。所有这些文献都是P·992·5的异本，其中都使用了汉文辞汇。

15a·2。禅宗经文。这整整一批大师的“格言”（木村1981年文第97—104页），有时提到“由大师说法”（指出了某位大师的名字），或简称“由某人布讲”（可是有一次却记载为“疏注”）。但大家往往更喜欢作：“某位禅宗大师

的格言”（在P·116·7中有17种这样的例证，P·813中的情况也如此。详见木村文第110页）。在几种情况下，大家还知道其汉文的对应词：“语”（P·116·7）也可以是“诀”（P·116·7），在P·116·8中有一句话则相当于“法门要诀”。

在《楞伽师资记》中出现了不同的写法。其中有一次讲到了“要决”（bsam—gton gyi mdo）。但bÇad—pa则有一次相当于“论”，有两次相当于“注”。汉文中的“论”字有一次被译作藏文bsam—gtan gyi lon（P·117·1）或仅仅使用lon（P·121·1）。

15b·1。我们现在来研究一番Čhos—kyiyi—ge，即相当于“经”之意义上的mdo。我们已经指出，禅宗经文也使用了印度辞汇，即当它们引证印度经文原文或当它们参阅印度概念时。在某些译本中也出现了一种前后不一的现象，尤其是在《楞伽师资记》中更为明显。其中把《楞伽经》（六次）和其它经文（八次）被称为Čhos—ky iyi—ge（佛经经文）。但另外五种经却被称为mdo（上山大峻1968年文中有一份不完整的统计表），其中也包括《楞伽经》。相反，mdo一词有一次被用于翻译“记”，而“传”字有一次也被译成mdo，另一次又被译作bÇad—pa'i yi—ge。我未能成功地发现这些不同写法的原因。但对于译自汉文的经文，在汉语辞中始终作Čhos—kyi yi—ge，而在印度辞汇中却作mdo（唯有在《八阳经》和《法王经》中例外）。事实上，大家已经指出，这些经文经常被两种辞汇所翻译。下面就是一幅不太完整的统计表：（见137页）

正如在其它情况下一样，这两种辞汇的用法如此稳定和

经	Čhos—kyi yi—ge（佛法经文）	Mdo（经）
《法王经》	《甘珠尔》、I•O•222、P•624	P•2105、P•116的引文《登迦目录》第115条
《梵网经》	P•749、P•742	同前
《佛藏经》	《甘珠尔》第791条，译自文汉	《甘珠尔》第886条
《大通方广经》	P•94	《甘珠尔》第930和931号

如此规则，以至于大家即使不是肯定、至少也是假设认为带有“佛法经文”及其不同写法的一部未能考证出的经文是译自汉文，或至少是受到了一种汉文原始史料的启发或影响。这类经文的一个例证是《经续文集》，其副标题系用一个所谓的梵文转写的：《经文集》。这很可能是一种好意的杜撰。大家已经看到，甚至《八阳经》的汉文标题被用藏文转写，而藏文又被称为“印度语言”。在《大方广佛华严经》的编译文《佛法经文的习惯》的主要部分中，其主要人物善财童子（在古典藏文中作Nor—bzaṅ，见《翻译名义大集》第5500条）却被叫作Rin Čhen lags（今枝由郎错误地删去了lags一词）。如果大家把lags改为legs，那么它就完全相当于汉文中的“善财”（Sudhana）。该经文中还包括有汉文辞汇的其它因素，如用mur—'dug来指“外道”（P.218），用'phrul—gyi指“神师”（占卜师，I•O•345

和P·218）；“五趣”则被译作rgyud—lṅa，即相当于P·1259辞书第9页第12中的lam—rgyud lṅa。

此文最奇特的例证是“色界”（古典藏文作gzugs—khams）一词。该词于此被译作“gzugs—yod，同一个名词也出现在P.1257（第5页，第2行）的辞汇中：gzug—yod—pa'i kham相当于“色界”。其汉文对应词出现在敦煌的一篇原文中（《大正藏》第85卷，第1302页），作“色有”（《大正藏》第762号，第17卷第651页，但该经文却仅仅是在公元1000年左右译制的）。《生死轮回史》确实也使用了印度辞汇。这种混合状态无疑反映在其双重的标题中。

15b.2。于此提出了该名词的组成问题。大家看到它有时仅仅被写作Čhos或yi—ge。其基础字就是当时通过藏文中的典型字yi—ge，Čhos—kyi yi—ge派生而来的。相反，在“书”的这种具体意义中，Čhos是一个复合词组的缩写。大家将会看到其对应的梵文词（dharma，经藏文化之后作dar—ma）也具有同样的词义。

对于yi—ge一词也具有“书”的词义的问题，有许多例证。往往由另外一个词具体说明它是指什么样的书。正如大家在“儒教文献”中发现的那样。如“智慧书”（P·988），其末尾带有这样的附记：“这是一本古代圣贤的书”。这就是汉地的经典著作：P·987的《易经》（《周易》）、P·748的《礼记》（P·987）。五位回鹘使节的出使报告叫作《五位回鹘使节的出使书》。《罗摩衍那》叫作《罗摩衍那王和王妃的诏命书》。一部禅宗经文的标题叫作《禅定文书》。《神咒经》被译作了Sṅags—kyi yi—ge。在《法王经》中还提到了一些律部经文，其中还提到了《罗摩衍那经》（使

用印度辞汇）。在《八阳经》（《大正藏》本第1424页）提到了占星书或"录命书"（又叫"相命书"）。这个纯汉语的术语在汉语辞汇中被译作dbaṅ—thaṅ gi yi—ge（《命运或运气之书》，见P•746第63行和P•749第129行）。大家将会发现该译文是一个藏文惯用语，它被保持在传统宗教中了，如rluṅ—rta与dbaṅ—thaṅ联合使用以及srog等词。它也出现在另一卷敦煌写本（P•389）中，这是一种救母的护身符，即为施主的生命和运气而发的愿文（见拉露1936年文，第138页）。但它也出现在《翻译名义大集》第5220号中的"大享乐"一条目中。

15b.3。gžuṅ。此字如同mdo一样被用于两种不同的意义。我们于本处仅仅论述其第一种。我们已经提到其第一种意义为"书、正确的或神圣的经典"。但我们至少还应该指出其第二种意义。在《八阳经》和《楞伽师资记》中，它还被用于翻译汉文"理"或"真理"。在《两兄弟的对话》中，它又意为"性格"："某些人性格粗暴而语言却很温和"，或者是"语言温柔而性格粗暴"。

在其"书"的意义中，gžuṅ代替或相当于yi—ge。大家不是讲Čhos—kyi yi—ge，而是说Čhos—kyi gžuṅ(法书？）。这两个词都可以取代"经法"（在印度辞汇中作Čhos—kyi sgo—mo）。一部由益西岱翻译的经文（九世纪初叶）在《甘珠尔》版本中叫作《法门》（第771号，相当于《大正藏》第484号），但在I•O•49号写本中则写作"经典"。在I•O•610的《维摩诘经》、《佛说分别善恶所起经》（《甘珠尔》第1006号）以及在I•O•269、172、199中的情况也一样。

有一件颇为引人注目的事实。这一明显指佛教的术语也被用于敦煌吐蕃大事纪年中了（巴科：《敦煌吐蕃历史文书》第118页）。这无疑是追溯既往地为松赞干布的统治定性："吐蕃所有贤明教法（佛教）的书籍都在墀松赞普统治时代出现了"。它的最终纂写是在佛教赞普们统治时代，由此出现了认为佛教已经由松赞干布传入的一种观点（无论是正确的还是错误的）。

正如yi—ge（经书）一样，著作的体裁往往由一个形容词修饰。例如，I·O·186·6号写本中作"法和三宝的历史书"。

15b.4。我们不想陷入一种于本处不占据一席之地的讨论中，但还应该指出一个问题，这就是Čhos和yžuṅ等词的含糊性。如果它们经常被作为"经书"的简称，那末它们也指某一部书的内容：习俗、宗教、教理、方法。在这种词义中，它们有时也被lugs或chul（行事和思维的方式、方法）代替。这些因素也可以组成短语："教派"、"教法"和"风俗志书"。"风俗"等的这种词义不应该于此进行讨论，但从现在就应该强调指出具有这种词义的这些短语是佛经和与土著传统有关的纯藏文著作所共有的。正如大家在上文有关"经典"的问题上所看到的那样，这一点很可能通过以下事实来解释：这些著作都是在佛教徒赞普们时代写成的，大家当时都倾向于将佛教的辞汇和概念向前追溯到比较古老的时代。

我们于此将仅仅指出，往往很难区别是指一部著作、还是其内容。在《书经》中，Čhos—lugs一词用于翻译汉文"王法"。同一个名词也出现在由法成翻译的《金光明经》（第

20卷的标题，诺贝尔1958年版，第2卷，第244页的《王法正论》）。但在另外一种译本（《甘珠尔》第175号）中，同一个标题则被简化为rgyal—po'i bstan—bČos。大家一方面是掌握其中涉及的内容和书籍，另一方面却仅仅掌握该书。gcug—lag一词系指一种艺术、科学和才能（无论这一切是否为佛教的），它也是“论”的同义词，因而系指一本经书。同样，gžuṅ—lugs也完全是指该书阐述的一种内容（教派、观点、教理）。在《翻译名义大集》中，许多哲学派别都被称为gžuṅ或gžuṅ—lugs（有时意为“教义”或“习惯”）。选择这些词的原因在《声明论著》中作了非常奇怪的解释（《甘珠尔》第5383号，第73页）：“已经译出的印度文均登录在目录中了”，“译师们可能永远不会背离这一定稿文献”。其中解释说gžuṅ和lugs具有同样的意义，作为例证而提到了Čhos—kyi gžuṅ（经文）或theg—pa Čhe Chuṅ gi gžun和sgra'i lug（语法书）。其中有时讲到外道们的经文，有时又指“中论学派的书”。

在一部苯教仪轨书的佛教改写文中，有三个词gžuṅ、lugs和Čhos具有同样的意义（“风俗习惯”或论述风俗习惯的书）。对于苯教徒来说，“黑人”有时作myi nag—po'i gžuṅ，有时又作Çid nag—po'i lugs。在其佛教对应词中，“白人”有时作Lha—Čhos dkar—po'i gžuṅ，有时又会作myidkar—po'i lugs和Çid dkar—po'i Čhes（P·239，石泰安1970年文第162—163页）。大家在佛经中会发现许多例证。佛教被称为“纯洁的宗教”（I·O·239）或“白色宗教”（I·O·280；800年左右翻译的龙树的一部论著，《甘珠尔》第5822号）。在《罗摩衍那》中，提到了

"违背仙人的宗教"（P•981，第41页），但有时也简单地作lugs（藏荣文，第9节A，第334行）或Lha'i lugs（同上，第430行），大家还可以在一篇纯藏文碑文中发现该术语。同样的"违犯风俗习惯"的意义也出现在《书经》译文中（P•986，第6行，"弗敬上天"），而在第10—11行中，"奉天"则译作"恭敬天法"（在碑铭中则译作"天法"）。其次，对于同一句话"顺天"，则仅满足于采纳缩写词Čhos—lugs。该名词又由Čhos lam所取代，如同在《八阳经》中一样，它于其中相当于"道"字（辞汇Ⅰ，11）。另一方面，gnam—gyi（Čhos？）既相当于"道"、又相当于"天"。这些字有时也由lugs来取代。大家有时也会发现指"王俗"的rgyal—po'i lugs与Čhos—lam和rgyal—lags（道，在佛经中也是同样的表达术语）并列存在。其它形容词也可以限定这些字。我们可以发现legs nes Čhos—lugs（善恶之源，道），Sri—žu daṅ Čhu—gaṅ gi lugs意为"孝道和诚实等五种教义"，dra—Čhos意为"武"或"戎"，Lha—mchum mČhod—pa'i lugs则相当于"祭祖习俗"。

大家看到Čhos有时会被其它词所取代，有时则又与之相结合。可以在Chul（方式、方法）中加入gžuṅ和lugs。在《生死轮回史》中，大家经常发现Čhos—Chul或Čhos—kyi chul（教义）。大家还会发现一个有时很简单和有时又很复杂的名词。我们已经看到Čhos bzaṅ—po（贤明教法）一词。在P•37（第1、2、3页）中则写作Čhos—lugs bzaṅ—po。我们已经提到指佛教的"神仙教法"和"白教"等说法。在P•127号写本（占卜文书）中，有时讲"神仙教法"（第14和47行），有时又仅仅使用"教法"一词。在敦煌本

大事纪年（巴科书第81页）中，同一宗教有时被称为“贤明教法”，有时又作“教法”和“习惯法”。在I·O·234号写本（十善）中指出，“这些道德之法”确立了“白色宗教之路”。如果大家经常讲“人间教法”，那末800年左右的一位译者则更为明确地写作“人间的习惯法”（《甘珠尔》第2820条，第2—4页，龙树的论著）。

《梵网经》中特别富有不同的写法。除了大家已经列举出的yi-ye（经书）的例证外，于此还应补充有关lugs和yzün的其它例证。大家有时又把“佛法经文的习规”与“戒律条文”（《甘珠尔》第172页，即《大正藏》本第1006页作“经义律义”）对立起来。在把佛教与外道（《甘珠尔》第172页，《大正藏》本第1006页）对立起来时，那样一方面是Saṅs—rgyas kyi Čhos和Chul—khrims kyi yi—ge（“佛经律”），而另一方面则是“邪见二乘，外道俗典”。一旦当Čhos—kyi yi—ge被“法”取代时（《甘珠尔》第172页，《大正藏》本第1008页），大家便可以看到简单的名词术语可以用一个形容词“佛陀的宗教”来限定。大家甚至还会看到（《甘珠尔》第172页，《大正藏》本第1007页）：“三世诸佛经”或“大乘经”（均用yi—ye，《甘珠尔》第173—174页，《大正藏》本第1008页）。另外还有“佛戒”和“于后末世，像法起时”（同上引书，第174和第1009页）。我们还可以把这些字与在《于阗授记》中的三种用法进行比较。有时简单地使用Čhos（《甘珠尔》第362页，汉文为“法”字），有时又使用Lha—Čhos（同上，第361页和997页，汉文作“佛法”或“天法”），与“外道法”相对立。但有时也使用“妙法”或“真法”（dam—pa'i Čhos，同

上，第300和996页）；或者是在藏文中单独使用Čhos（《甘珠尔》第300页），但在汉文中却作“佛之真法”（《大正藏》第996页）。

这里必须作一种说明。它虽然是一种正常现象，但为了对藏文的非佛教和“古老”的经文进行讨论，最好是强调指出这一点。一位作者可以自由地变换其思想的表达形式，他可以既满足于用一个简单的和含糊的词、又利用一种更为明确和更长的表达方式指同一种概念。

15b.5。dar—ma（法）。正如在前一个例证中那样，该书既指一部经书的内容，又指阐述这种内容的经书。但它在本处的用法却不同。dar—ma是梵文dharma（其拼写法有时有保留）的藏文形式。但为此而使用汉文辞汇的译师们却仅仅保留了它的一种引伸意义：“教法之书”，也就是经文或其它佛经。这完全是从译自汉文著作的译本中得出的结论。在大家经常重复的“读此经”三次的一句话中，《八阳经》始终使用mdo或（Čhos—kyi）yi—ge，但有一次在《甘珠尔》的版本（第274—275页，《大正藏》第1423页）中却作dharma lan—gsum blags—te（而在P.728第112页中却作Čhos-'di……）。有人声称，有一次Čhos—kyi yi-ge被简化为Čhos，大资已经把该词译作“法”。大家在获知这一切之后，便会在敦煌写本中遇到这种相当常见的用法，而且是出现在纯藏文著作（非翻译作品）中。在一卷为“先赞普墀松德赞（815--836年）”抄写的《阿弥陀经》的写卷中，两次提到“在沙州用汉文和藏文抄《阿弥陀经》（P.999，应断代为850年左右，因为其中提到了洪訾和微松）。这里确实是指一部抄经。在P.735（拉露目录）中，

大家可以看到由一名沙州居民为同一位赞普制作的另一卷抄经："本法为一种非常用经"。在P·2122开头处，大家可以读到："为了增加国王的功德……(接着是时间)……大家诵经法并制造了还愿物"。在为邬登丹(朗达玛)赞普（约为836年左右）所发的愿文中，列举了一份应预防的罪孽之统计表："破坏或撕毁三宝之窣堵波、供像、寺庙、经文等"。其中的Čhos和dar—ma于I·O·699·2号敦煌写本中并列存在："如果大家询问Čhos（法？）事实上是指什么著作，那就是十二种经文"。在《于阗授记》（P.960，第113行）中，其题跋（《甘珠尔》中付阙如）讲到了《大乘大方等日藏经》和《大方等大集月藏经》等经文。同样的用法也多次出现在托玛斯的《新疆藏文文书资料集》中（见索引第143页），如第2卷第73—75页，这是由瓜州和沙州的汉藏两族抄经师的写卷；第81页是为赞普祝福的一卷经文的抄件。在P·33（拉露目录）中，则是"一卷经文"；这句话的结构与在《八阳经》(P·742)和《法王经》(《甘珠尔》本)的跋尾一样。最能说明问题的例证是一重要残卷。因为它证明了那种认为佛教在公元前860年左右就已经被松赞干布(原文如此——编注）采纳的观点。这就是I·O·370·5号写本，叫作《天降法一卷》。黎吉生把它译作《天降之经文》。但我们的研究证明这里是指一种经文或其它佛经。众所周知，根据整个晚期传说来看，吐蕃佛教的开始系由自天降落在拉托托日赞普宫殿之上的一卷经书和一些物品为标志的。在敦煌残卷中，大家无疑会抓住这种传说中的一种说法。

15b·6。我们应该指出，上文浏览过的辞汇已零散地在那些比较熟悉古文献的晚期著作中保持下来了。在讲到"天

降经书”时，娘日曲吉悦色（1124—1192年）于其教法史（写本A，第244—245页）中指出，托托日赞普在梦中看到了自天而降一部经书（法），他很崇拜它。这名作者于其《法王传》中指出，墀松德赞诏令翻译印度和尼婆罗等地的经文（法）。几乎是在同一时代，汉地和印度的经文、大乘佛教的经文大部分都存于那烂陀。但如果这些经文被焚，那末它们当时就是完整的（可能是抄经师的错误，应为“不完整的”）。同样的故事又由巴俄祖拉陈瓦重复（见其书第7卷，第125页）。赞普听到了“顿门”的汉地教义，但当时无法传授这种宗教，也无法采纳其经书。当时希望翻译印度佛经，但在那烂陀的印度经文（法）已被焚和不完整。正如在《八阳经》中那样，作者于在玩弄该字的双重意义中复原了梵文的所谓文言形式。

正如大家所知道的那样，巴俄祖拉陈瓦书中保存了两道王诰的原文（第7卷，第109页）。我们尚需要知道他是否确切地翻译了这一切、或者他是否对此“巧作安排”。在第一道王诰中，提到了“由赞普对佛陀宗教在吐蕃古代和稍后不久出现的方式而批准或命令撰写的文献问题”。在第二道王诰中，同一个句子又被带有意义重大的异文而作了重复：“宗教出现的历史文献”，此外又被以“实施佛教的历史文献”的形式作了重复。大家将会发现，作者无分别地使用了简化形式“法”和比较明确的形式“佛法”，正如在敦煌本吐蕃大事纪年中的作法一样。在稍后不远处（第7卷，第111页），又既使用汉文辞汇，又使用印度辞汇。

第17条：“像法”。

“像法”这个名词系指佛教衰败的倒数第二个阶段（其

最后一个阶段为“末法”）。其梵文的对应词应为Pratir-ūpaka（《翻译名义大集》第6688和6689号），在藏文中作ltar—bČos—pa（但在《翻译名义大集》中，其形容词仅仅适用于“道人”和“沙门”，而不适用于“法”）。在“新译”（印度辞汇）中，大家确实会发现“按照佛法修正过”（《甘珠尔》第135号，译于860年左右，第126页；第136号，第135页；在译于700—712年的《大正藏》第451号，第415页中也有同样的一句话）：“于后末世，像法起时”。“像法”一词在由法成翻译的《于阗授记》（《大正藏》第2090号，第996—997页）中共使用四次。它首先出现在标题中：《如来像法灭尽记》（其中仅没有提到于阗）。这一标题在《甘珠尔》中付阙如，但却出现在I·O·592号写本中：“怎能灭尽圣教之像”。我们在该文中确实可以读到：于佛陀涅槃之后，在于阗、疏勒和安西地区，“如来像法窣堵波等”。这句含糊不清的话导致大家作出了另外一种解释。它被原文逐字逐句地译作藏文，也可能是由法成译，见《甘珠尔》第5699号第299页；I·O·597号写本，上引托玛斯书第1卷，第78页；它同时也出现在《大方等大集月藏经》中了，见《甘珠尔》第1025号，第346页，由《于阗授记》引证。这句话在汉文中作：“彼法影像及以塔庙二千年在世”。依然是同样的含糊不清！在第3段文字中（《大正藏》第997页），又指出在汉地、吐蕃和于阗等处“像法灭后”。在《甘珠尔》本第300—305页中，仅仅指出“圣教修持灭后”，但在写本中却作“大教之像”（托玛斯书第84页）。该文之末指出：“佛之像法从兹灭尽”。但在藏文写本中作“教像”（托玛斯书第86页），在《甘珠尔》中则仅仅说“神教将

灭”。《甘珠尔》的刊布者删除了那些含糊不清的名词。当时在汉地无疑已呈现出了一种混乱模糊状态。根据我借鉴自郭丽英女士的一种看法认为，“像法”一词在汉地已被解释作意为：“佛陀之教法仅存在一些画像或雕塑像了”。望月信亨于其大辞典（第1178页和1517和1519页）中没有提供例证，但其中引论的一份文献却提醒人注意佛教的衰落是从思想发展到经书（再没有救度和涅槃，而是造了一些窣堵波等）。无疑正是由于这一原因，才在《于阗授记》中同时讲到了这种“像法”和窣堵波或寺庙等的灭尽，法成正是由于这一原因而又一次引证了指大人物的肖像（尤其是雕塑像）的“影像”。（如敦煌第16—17号洞中洪䛒的像。请参阅《文物》1978年第12期，第25页、“影堂”（《历代冥化记》卷3，第5节，阿克尔译本，1954年，第282页）。

我们未曾讨论过有关这一问题的意义，但其辞汇却很有趣。“像法”的藏文对应词完全可能出自法成本人。他于其《金光明经》（第24卷）的译本中用gzugs—brṅan一词来翻译汉文的“像法”，他是根据义净的译本而翻译的（诺贝尔本，第1卷，第313页）。我们还应补充说明，《于阗授记》中讲到的毁塔之联想可能会很大。在《梵网经》（《甘珠尔》本第168页，《大正藏》本第1003页）中，“佛灭度后，于像法中”一句被译作“当根据佛塔而修持宗教时”。

辞汇2。

第1条。“圣神”（请参阅辞汇1第11条）。大家在上引参考资料中还可以增补某些看法。对于'Phrul（神）和Sprul（圣）之间的辞源关系，山口瑞凤（1977年文）指出应在'Phrul—gyi（圣、神）和'Phrul—Pal（神变）之间作

出区别。他于其文中仅仅举出了一个例证（一个变成“鬼”的人间之神）。这种形式也出现在《楞伽经》中，它于其中分别相当于梵文中的“应化”（身）、“化”（佛）和“变化”。有关“圣神”的辞义，大家可以从中补充《八阳经》的某些例证。P·749于其标题的开头处就作'Phrul—gyi(圣神），但在P·744中却作'Phays—pa。大家还可以发现“陀罗尼神咒”（第23节，《大正藏》本第1424号，P·746第68行，P·749第145行），而在《甘珠尔》中则作“密咒心要”（第275页，在P·106中也相同）。在《楞伽师资记》中，大家也会发现'Phrul—gyi Čhos意为“圣道”（《甘珠尔》本第16页，《大正藏》本第1284页）。在一般都是使用汉文辞汇的《梵网经》中，大家可以既发现'Phrugs—pa，又会发现'Phrul—gyi。前者曾三次作为“贤”和“圣”的形容词，但有一次却发现了“贤圣僧”一词（《甘珠尔》第172页，《大正藏》本第1007页），该词似乎与'Phrul—gyi byi byig—Çu相似。“贤僧”一词也出现在821年的碑文和P·1261的汉——藏辞汇中，而多种纯藏文文献也同时使用这两个辞汇。

大家还将发现，Phrul—gyi的一种古老用法，它一直延存在晚期文献中。娘日在有关松赞干布的问题上提到了“圣神赞普”（《法王传记》第278—280页），《拔协》中也具有同样的名词(第79页)。内乌班智达（十三——十四世纪）讲到了某些“贤良的”或“狡猾的”（'Phrul）臣民。巴俄祖拉陈瓦也如此（第7卷，第124页）：墀松杰大相策化了一项诡计（第7卷，第91页)和赞普明白了大相们的诡计。

第2条。“外道”（tirthika，《翻译名义大集》第3320

条）。mur—'dug和mu—stegs之间的对应很久之前就已经在禅宗文献中被发现。《八阳经》证实了这一点（如第7节，《大正藏》本，第1422页）："邪魔外道"（P·746第3行和P·106第7行）。大家还可以从中增补《梵网经》中的某些例证。在两种情况下，大家可以看到："受持二乘、声闻、外道、恶见、一切禁戒、邪见戒律"（《大正藏》本第1005页）；在《甘珠尔》本第171页和《大正藏》本第1006页中的句子相似："横教他二乘声闻戒律、外道邪见论"；在《甘珠尔》本第174页和《大正藏》本第1009页中则又作："外道天鬼"。

大家还可以在使用汉文辞汇的一种通过十二因缘进行占卜的文献中（P·55第124页和136页，见辞汇2第19条）中发现mur—'dug（外道）一词。但另外一种形式mu—'ǰug—pa则被达斯的辞典（相当于"圣者"）和论述"邪恶密教徒"（巫师等）"外道"的P·443号写本所证实。其中提到大家要求"获大力势者"保护信徒以反对那些作恶的人，也就是"巫神"，所有这一切都含糊不清地与苯教徒和"路神"联系起来了。

第9—14条，yon及其复合词。

我们首先应当排除那些属一个不同语义复合体的同音字（yon—po，g—yon等）。其它词的辞义可以根据注意到了宗教观念的辞源进行分类。

A，从单独使用的yon字来看，它被具体解释作动词gsol或'bul的补语，被译作汉文的"供养"。可以举出一些例证：《法王经》（《大正藏》本第1389页，《甘珠尔》第142页："供养佛"）。在《八阳经》中提到向神供养鲜花和神

香（P·748第73页、《大正藏》第1423页）。该名词也完全出现在一些纯藏文著作中，尤其是对大人物的发愿文中。所以，在岱噶愿文中，讲到了由筑寺的大相们所获（P·16第27页），他们是“大施主”，因为他们布施。这些布施物或供养物系由华盖、鲜花或音乐组成。我现在再讲其它例证（第38、39和40页，甚至还包括动词yon—ba）。在其它为赞普们（约为815—846年）所有的愿文中，完全使用印度辞汇（如P·239第12行）；或者是在P·116·2号写本中（有关木神和恰神的神话故事），向神奉献供品；在I·O·733—735号写本中（有关飞天的故事，托玛斯：《西藏东北部的古代民间文学》第3和4篇），向神奉献供品。

B，同一个词（前面附有尊称sku，如果施主是一位大人物的话）具有两种引伸意义：如此获得的“功德”；施主和享受者从中得到的“宗教特惠”（幸福、运气等）。在印度辞汇中，这种词义被译作“功德”（《翻译名义大集》第1704和4602号。如岱噶愿文，托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第2卷第112页）：“愿通过这些作品，赞普的功德和长寿能得以确保”。但在同一篇《岱噶愿文》（第41页）中，由于大相们筑寺等活动的功德，才使赞普得以长寿。这里讲的是施主的功德，其它地方又讲供养对象的功德：“赞普—大相的功德是圣神的，一种如此的善行”（第41页）。大家可以在一篇残卷（托玛斯书第2卷，第109页）读到：“赞普的功德将会增加和持续”。在为赞普所作的其它愿文中，大家掌握有P·2122中的“作为给天子功德之报酬的礼物”和在P·130、P·999（开头部分）及P·134（标题）中的类似形式。单独使用yon来指功德的作法在《战国策》的译文（第

3节，第15行）中得到了证实："魏氏复全唐且之说也"。

因此，这两种辞义很容易被混淆。大家有时会发现（S-ku—）yon，有时又见使用yon—tan和bsod—nams。这种混淆在汉文辞汇中特别明显。它不应被归咎于译师们的无知，而无疑是由于汉文原著写得不明确。不仅仅汉人经常将印度辞汇中的两个名词guna（属性）和Punya（功德）相混淆，而且两个词都被译作汉文的"德"或"功德"。他们也将佛教术语"功德"与纯粹是汉文的"福"等同起来了。前一个词首先是指由司祭所消费的一份祭礼肉，司祭由此而得到了宗教之福；其它则是指这种福本身。在《八阳经》中，有时又从中加入第三种同义词"吉利"。译师面对这样的犹豫不决而在藏文中保留了如下名词：

印度辞汇bsod—nams（P•106和P•454背），相当于汉文辞汇中的legs—Pa'i dpal（《甘珠尔》），在汉文中作"福"（《大正藏》本第1422页）、"功德"（第1422页）、"德"（第422页），在《法王经》第18页中则作"福德"。

印度辞汇dpal—yon（P•106和《甘珠尔》），相当于汉语中的"福"（《大正藏》第1422页）。

汉文辞汇legs—pa'i dpal（《甘珠尔》，P7•48）即相当于汉文中的"吉利"（第1224页）、lha—dpal'go和Çin—tu dge—žiṅphon（P•748第108和111行），相当于汉文中的"吉利"（第1423页）；legs—pa'i phan(P•2206、P•746第59行）则相当于汉文中的"望吉"（第1424页），legs—pa'i yon—stobs（P•748第110行）相当于汉文中的"福"（第1423页）；legs—'pa'i don相当于"功德"（上山大峻书，第1卷，第206页）。

我未能研究所有的敦煌藏文写本。但这种初步的比较可以使人发现译师们的犹豫不决，并更好地确定Legs—pa'i dPal—词的意义。其中的第一部分Legs—pa具有“德”的意义，但它最早却具有“道德”和“善”的意义。其第二部分dpal无疑则相当于往往与“大德”相联系的“吉利”和由此而得到的好处。其另一种不同的写法Lha—dpal('go)则颇有意义。这个词组经常出现在纯藏文的用法中(尊称)。这两个字有时单独使用和具有相同的意义。在P·55（占卜文书，部分地使用了藏文辞汇）中指出了一次吉梦的效果：“这将是天、神和吉，将获大贵”（第92行）。如果legs—pa'i dpal系同时指“德”和由此而得到的福，那末dpal也具有“吉祥的形势”、“神一般的处境”之意义。《格言集》（P·992·5末和P·126）中又告诉我们说：“行善者将转生于一种吉祥道，作恶者将会玷污神灵并变成恶鬼”（还可以参见P·126第90行和P·1284）。同样的表达方式又出现于P·972（其中把外道和苯教徒等同起来了）中：“行善会带来吉利，作恶会导致变成恶鬼”。这种对立也以相似的方式在《两兄弟的对话》中提及（P·1283第459—460行）：如果言善，那末口便会成为吉（神）之门，吉为神之钥匙；如果言恶，那么口就会成为凶（魔）之门，舌就会变成魔之斧。因此，在这种背景下，dpal就相当于“神”，这种吉祥的或神的地位是功德的结果。该例证可以解释legs—pa'i dpal—词。由它组成的刻板的句子（如果修持此经，那就会获得大功德等）与其它一些类似的句子并列存在；在这类句子中，善行将会受到好的转生，相反的行为会受到坏转生的报应等。

在这些背景下，大家可以理解“福”（吉祥）和“神”（与魔相对立）之间的联系或甚至是等同的问题。在八—九世纪的吐蕃习惯中，Lha至少有三种词义：①天神（兜率天等），②可以成“神”的死者的灵魂，③佛陀和菩萨（由此而出现了常见的名词“神仙宗教”以指佛教）。正如“吉祥转世”一词指善报一样，也如同用于指这些报应的相似名词含有“转生于天”或获得佛地一样；最后是“吉祥”就相当“神”一样，dpal—du skyes就相当于我们刚才看到的“转生于天域”或偶尔也指转生为神或佛。

第15—17a条，天堂和地狱。

作者们有时也笼统地讲到轮回的善恶之道（趣），有时则仅仅讲到那些最为典型的道（天堂和地狱）。一种把辞汇分成两对的分类法从形式上来看已经是势在必行的了，在两种情况下将Sdig与Lha对立了起来。在《八阳经》（第1423页）中，也曾把“地狱”与“天堂”对立起来。在印度辞汇（P·106·2第128行和P·730）中，分别作dmyal—ba（《甘珠尔》中作mnar—med）和mtho—ris。但在汉文辞汇（P·748第64—65行）中，大家却发现了Sdig—yul和dge—ba'i gnas。在其它地方（《大正藏》本第1425页），“地狱”（阿鼻地狱）一方面被译作藏文dmyal—ba（P·106），另一方面又被译作Sdig—yul和dmyal—ba（P·742）。在另外一处（《大正藏》第1423页）则仅仅写作Sdig—yu（P·748，第87行，汉文辞汇）和ñam—pa'i lam（P·746，第29行）。

这是一种纯佛教辞汇。在神话故事和古老的殡葬仪轨书中见不到它（唯有“神域”例外，它是任何一种神的许多所

在地之一，如“罗刹界”等）。在这些文献中，有时将死人之地与“乐土”联系起来，有时又与“受苦之地”相联系。相反，在苯教仪轨书的佛教改写本（P•239，见石泰安1970年文）中。则使用印度辞汇（唯有指“物体”的Smad—Lňa例外．见辞汇2第6条）。

在贤明或神圣的比丘之《格言集》中也发现了《八阳经》中的汉文辞汇：“永远不会解脱三恶道”（P•992•5第10页第5行），与此相对立的便是“获得神道”（第14页第2—3行）。在其它地方（第10页第6行）又讲到了“地狱”，与“天堂”相对立。在同类的另外两卷写本中的情况也如此，这就是P•126•1和P•1274第20行：“尊贵者和卑微者都具有同样的地狱”；“在天堂的门前，大小人物都平等了。麦克唐纳夫人（1971年文，第370—373页）认为本处提及的仪轨是土著巫教仪轨。这是不可靠的。在真实和疑伪佛经（如《八阳经》第1423页）中，对于殡葬仪轨的这类评论是司空见惯的现象。本处所涉及到的文献中确实有暗示灾难时代的吐蕃概念的地方，不过其中却使用了汉文辞汇。虽然无法肯定，但一种汉地的影响却是可能的。有一种具体情节似乎说明了这一点（P•126•1，第53行）。为了准备斋供，要宰杀牛羊，大家带着训练好的鹰翻山越岭（P•1284第54行和P.992.5第12页），据我所知，吐蕃人不曾采纳过以鹰狩猎的办法，相反在突厥人（回鹘人）和汉地（唐人）中却颇为流行。

第18—20条，小卜。

我们有时在两种辞汇之间很难作出区别。“神”和“龙”这两个字经常出现在两种辞汇中，就如同“罗刹”一般。

“鬼”（’dre）一字未出现在《翻译名义大集》中，而是被用于苯教殡葬仪轨书（石泰安1970年文）和其它的土著文献中。大家于其中还可以发现gdon（魅）一词，它也出现于《翻译名义大集》中了。yi—dag（《翻译名义大集》作“饿鬼”）则在大部分古老的藏文著作中均付阙如，但它在《八阳经》中却以两种辞汇出现。大家已经看到这种用法了。在《大正藏》本第1423页中也讲到了“求邪神拜饿鬼”（《甘珠尔》第274—275页）。同样的字也出现在汉文辞汇中（P•749第87—88页，P•748第105行也相似）。这一段文字在P.106（印度辞汇）中付阙如，在回鹘文中则仅仅保留了“饿鬼”一词。

’dre gdon用于翻译指邪恶生灵的各种词。在《八阳经》第1422页中，汉文本共存在有两种不同的形式：“不念佛者多”（在P•106中全文刊载）和“求神者多”，它们却被分别译作“供奉鬼”（P•745），在回鹘文本中作“崇拜魔和巫”。’dre—gdon 在其它地方则相当于汉文中的“魑魅魍魉”和“恶鬼”（《大正藏》第1422页、P•106•2第70—71和78行，P•746第2行将’dre和gdon分开了）。

更有意义的是Lha—Srin、Lha—ma—Srin译作汉文后都叫作“鬼神”（《楞伽师资记》第16页，相当于《大正藏》第1284页、《法王经》第1005页和《甘珠尔》第170—172页）。译师们非常清楚地理解了汉文辞汇的意义。为了翻译该词，他们生造了完全能够翻译其意义而又尊重藏文习惯的名词术语。事实上，在两种语言的每一种中，这种二项式都是固定的。大家在汉文中称之为“魔神”，而在藏文中却称之为“神魔”。这一汉文词并不意味着“神和魔”，

而是小神、地方神和巫神。如果大家不对它们进行崇拜，那末它们就会变得很邪恶。译师们非常清楚地了解这一点。他们在"神"与"魔"之间加入一个"ma"字，便使这些神的特点变得含糊不清了，从而变成了半神半魔或这二者的混合体。

另外一个词则完全属于汉文辞汇，这就是ye—'brog。它在《八阳经》中与任何一个固定的词都不相吻合，而是表示一种夭折和一次出乎意料之外的事故，原因不定。其中指出（第1422页）：如果诵读此经，那就会获得长寿和"无横夭"。这句话在《甘珠尔》和P.106中作了逐字逐句地翻译。由于这种诵经，"儿即易生……而不中夭"（《大正藏》第1422页）。译文（《甘珠尔》第274—275页）则作："魔鬼不会强劫长寿，恶鬼不会再杀人"。另一地方（第1422页）还指出外道们"获如是苦"。正如在上文中一样，P.106（Ⅰ，第36行）作了全文翻译。但在《甘珠尔》（第274页）中却解释作："许多生灵都会短寿，将会被恶鬼杀害和具有许多苦难"。

然而，这类魔鬼也出现在纯藏文文献中（P.55，占卜文献，第19页："人们会因恶鬼而死亡"。见托玛斯：《西藏东北部的古代民间文学》第3篇第36行和第4篇第142行）。该词未出现于《翻译名义大集》中，但它已被保留在晚期传说中了。它也出现在模仿了治病的苯教仪轨的《米拉日巴道歌》中（霍夫曼1950年文，第280页："由魔鬼造成的360种灾难"）、《四部医典》（第2卷，第31页）中，《黄琉璃》曾为此而写过很长的一段解释（达兰萨拉版本，第248和250页）。

“鬼神”有一次无疑是指先祖。在殡葬仪轨之外读经可以使“诸人爱乐，鬼神爱乐”。这段文字在P.106（印度辞汇）和P.748（第113行）中付阙如。但在P.749（第101行）和P·746（第51—52行）中却使用汉文辞汇，“鬼神”被译作Lha—mchun（神仙——先祖，《甘珠尔》第274—275页则作为Lha—bcun）。回鹘文中提供了这样一句话：“神、鬼和幽灵势力”（灵魂、神、鬼）。它是不规则的。在被归于孔夫子的一句名言中，崇拜先祖被称为“事鬼神”（《论语·先进》）。这里的“鬼神”确实是指先祖。《八阳经》的译者应该是知道这一切的。mgon—mchun（祖）一词被用于了《书经》的译文中（见辞汇4第3条），它于其中又与“加持神”和“七世之祖”联系起来了。其汉文对应词含糊不清，但最后讲到了“殡葬仪轨和向先祖上供的古老习惯”，这是对汉文“丧祭”的巧妙译文。

mchun（祖）一词也出现在《翻译名义大集》中（第6847条是指“供神”，而第6848条则是“供先祖”）。据莫尼埃—威廉姆斯认为，这两个词都被用于《摩诃婆罗多》和《摩奴法典》中了。该词在引证了古老史料的贝康巴（十六世纪）的辞典中被下定义作“男性先祖之神”。在曲扎和达甲的近代辞典中，其定义则变成了“非佛教（世俗）之神，即自先祖时代以来的五位保护神之一，也就是夜摩”。我们需要一篇更为精练的论文才能确定某些歧义。“祭先祖”也出现在《四部医典》的恶兆之中（达兰萨拉文本，第94页）。但这里更应该是对死者的祭祀。僧侣—赞普益西微（十一世纪）也抱怨已停止向墓地上供了。在《安多政教史》（第216页）中，mchun—Lha一词被用于蒙古人的先祖（翁衮）。

在古译文中，又讲到了“自天而降的赞普之神仙先祖”。

辞汇3，第1条“阴—阳”。

《八阳经》（第20节，第1424页）中说天为阳，地为阴；月为阴，日为阳。在某些写本中，性别有所颠倒。译师们非常忠实地沿用了这一切。在746号写本第57号中写作天为夫，地为妇。但在P·729（仅有一页）中，大家却发现天为山脉的阴坡，而地为其阳坡。这些译本颇有意义。汉族、藏族或这两族的译师们都懂得阴和阳的辞源，他们也知道这种二歧式被用于了一种分类（天——地、阳——阴）。为了翻译这种观念，他们在当时的藏文辞汇中作了一种明智的选择，使用了现成的二歧式。其中之一Srib—gdags不仅同时表达了阴——阳的辞源，而且也表现了i/a的轮番变化的语音表现形式。其他译师们则更喜欢男／女（阳／阴）的分类，而选择了一个古老术语Stańs/dbyal。这后一对名词在敦煌写本中非常多见（如巴科：《敦煌吐蕃历史文书》第20页，《罗摩衍那》．P·981第2和143行），它也延存于晚期具有古老风格的著作中（如苯教的《龙集》、《金匙》、《内库》和喇嘛教的“疑伪”经、怛特罗《密要》第9卷）。至于Srib—gdag，大家可能会记得起，在晚期的神话中，前七代先祖赞普王后的名字都是由天——地这一对应词开始的，但早在古老的写本（P·1285）中，就已经将苯教师男性辛与白色阳坡和其它因素相联系，而女性辛则与黑色和阴坡相联系（石泰安1970年文第505页）。因此，吐蕃人具有与汉人相似的想象力。译师们非常清醒地运用了这一切。

第2—4条。儒教伦理。

这些伦理道德的一幅统计表载《八阳经》（第9节，第1422

—1423页)中。这里不是指使用汉地的方法（堪舆等），而是在建造一所房子时只要诵读这些经文就会使神灵平静下来和排除魔鬼。由于所获得的功德，那就会使“父慈子孝，男忠女贞，兄恭弟顺，夫妻和睦”。

被用于翻译主要伦理道德的词也都出现在两种辞汇中了：

①汉文辞汇：P•748第19行、P•749第6行、P•746第2行。

②印度辞汇：P•106•2第112行、P•454第7页、P•744第13页。

在第一个句子中，P•748和《甘珠尔》的译师们在汉文本中加入了“母亲”。他们无疑知道以下事实：①在类似的藏文文献中，经常讲“敬父母”（P•992第3页背第1行）；②汉文修饰词“慈”一般是指母亲的特征，父亲的限定词一般为“严”。本处译作“孝”的藏文字Sri—žu在当时的纯藏文著作中通用。在《格言集》（P•992•5第13页）中，有一段文字系指这种道德，但其中特别描述了母亲怀孕之苦以推断出人人都应孝顺母亲。第三句话中的Čhu—gaṅ（有时又作Čhab—gaṅ）一词同样也常见诸于这类文献中（如石泰安1971年文），其词义经常是指性格中的“力量、勇气”（系“勇敢者”的修饰词）。本处出现的词义（忠）同样也出现于原文之中。该字有时与khrel—Ltas（廉耻、谨慎）连接使用。本处所提到的两个字均未出现在《翻译名义大集》中，但却延存在晚期文献中了（参见各种辞书）。更为奇怪的是Čhu—gaṅ一词在《八阳经》中仅仅出现于使用印度辞汇的文本中。因此，使用这种辞汇的译师们不会不知道古老

辞汇。这一点显得很清楚。但最好是对它作一番研究。其对应词的情况也如此。在第五个句子中，唯有使用汉文辞汇的文本才为两兄弟保留了ri—mo（Čhe）中，它也出现在《翻译名义大集》（第1753、1756、1784和2434号）中，意为“敬老”。相反，对于夫妇来说，在两种文本中都具有khyo-Çug一词，它也出现在《翻译名义大集》（第3905号）中。

大家已经发现了两种辞汇的混合。这两个词也应该同时存在（814年前后）。大家可能对于《翻译名义大集》的组成（或现状）感到惊奇。对于专业辞汇，则不会有任何问题。大家生造了一些自认为可以很好地适应于梵文意义的名词术语。但引自梵文经文现存之译本的基本辞汇中的许多字当然都属于藏文文献特藏。在这类特藏中，同时出现了ri—mo、sri—žu和Čhu—gan等三个词。为什么第一个词被保留下来了，而其它词则未被保留下来呢？

至于其意义，正如大家已经指出的那样，藏译文并不必然地或准确地相当于已经翻译出的汉文字：sri—žu可能具有一种与“孝”略有小异的意义。我们对于其意义则应指出某些看法：①爱父母和敬老并不完全是汉地的行为，大家也可以在印度和佛教中发现之（《孝子经》，见《大正藏》第687号）；②“孝”和“顺”的儒教概念很久以来就在汉地和回鹘人中被国化了；③吐蕃人熟知汉族经典（《易经》、《礼记》、《论语》和《书经》），回鹘人的情况也如此。这其中曾有过某些借鉴。但某些相似性则或通过一种吻合性，或以一种共同的古老特征而得以解释。

第5条。

大家在《八阳经》（第9节，《大正藏》本第1423页）中可

以读到"门兴人贵"一句。在敦煌写本P·746第11行和P·749第4行中，译文是逐字地翻译的。在P·748第19行中，则使用了一种更为方言化的表达方式："王权高贵和臣民强大"。使用印度辞汇的译本则简化了这个句子："他们将会变强大和得到发展"（P·106·2第112行、P·744第13页和P·454第7页）。一句类似的话也出现在《八阳经》第18节（《大正藏》本第1423页）中："门荣人贵，延年益寿"。使用汉文辞汇的P·748第112行保留了一种方言、并作了发挥："王权将因生者和死者而发展、门兴、年久和益寿"。P·749第102行和P·746第52行作："门贵人兴"。这句话在使用印度辞汇的译本中付阙如。这一内容在第22节（《大正藏》第1424页）中又作了重复："门高人贵，子孙兴盛，聪明利智，孝敬相承"。这一次，大家在《甘珠尔》第275页中发现了方言的文风。这是对P·746第63行文字的重复(简化和变形)。在P·748和P·749中则是将汉文"门"的两种译文结合起来了：Srid—kyi sgo意为"控制家庭事务的门"。该字的另一种译法已由《法王经》所采纳（《甘珠尔》本第171页，《大正藏》本第1006页）。其中还讲到了"大姓高门，小姓卑门"，在藏文中则作"大姓高尊号，小姓低尊号"。

辞汇4，第1条。见石泰安1981年文。

第2条，威德。

在我们已作出的考证之外（石泰安1981年文第266页），大家还可以增补其它某些看法。由于所操语言的特点，这一问题更加复杂化了。在最早期的一个时代，有两个单音节和独立的词形成了双复合词。这种双复合词有时保留了同样的意义，有时（特别是对于佛教专门术语）又获得了一种新词

义。但在第二个时代，这种双复合词又被简化为其组成部分中的一种了。在此情况下，大家面对的是一种含糊不清的概念，大家也始终无法知道单音节的词是具有最初的意义（我们也可以称之为“吉义”），还是仅仅代表着一个新的双复合词的缩写和因而也具有了一种新义。这种含糊性特别表现在将古义和新义结合起来（也可能是有意地）的文献中，在本文的情况下也就出现在两种辞汇中。《岱噶愿文》（P·116和I·O·751的情况即如此）。该原文可能应断代为823年左右，它是佛教内容，并使用了印度辞汇。但其中也单独写有byin（或mthu，威德）和rlabs（神力），用于一种似乎古老的意义。然而，这很可能仅仅是作者们的一种暗示或有意的混淆。事实上，这同一批单音节的字于其中同样也经常为印度辞汇的佛教双复合名词所简化。赞普有时候有神威，有时大相又有神力，有时候赞普和大相都具有威德。在一卷类似的写本（托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第2卷，第112页，有关墀祖德赞赞普）中的情况也如此。在另外一篇对同一赞普的愿文（P·130第12行：三宝的威德和神力）中也如此，而在对邬东丹赞普的一篇类似愿文（P·134）中，有时讲mthu—stobs（第42行）和“威德”，有时又作mthu daṅ byin（第47—48行）。大家提到一座寺院时便说它“威严而具有大福”，托玛斯将其中的byin理解作复合词byin—rlabs（威力）。他讲的部分有道理。在另外一段文字中，讲到了寻找一个适宜建造一座窣堵波的地方，大家称之为“圣地，有威德之地”。作者也可能是有意地将一个具有古老风格的短语“圣”与一种佛教的双复合词结合在一起了。我们已经讲过，作者当然可以自由他表达他希望讲的内

容。他有时讲得很简单，有时又很明确具体。在《罗摩衍那》中，尤以其威力而保护（巴尔比尔版本第149行，戴荣版本第21节第147—148行）。此外，其中还使用了一些复合词："魔鬼的力量和光彩。"

我们于此还应指出，byin一词并未单独存在于《翻译名义大集》中（byin于其中仅仅是以sbyin的形式而存在，意为"给予"），而rlabs也于其中出现了（第2688页，意为"高大"或"广大"）。译师们应该了解这两个词，因为他们生造了byin（gyis）—rlabs一词。然而，在这类复合词中，讲话者始终都清醒地知道其义出自形成它的两个字的综合之事实。事实上，他们根据情况（例如在否定的情况下）可以重新把它们分开。

大家已经发现许多汉文辞汇中的词都属于当时方言文库的组成部分。本情况使我们联想到了印度辞汇的作者当然也应该从同一文库中汲取辞汇。由于他们使用了藏文byin和rlabs以形成相当于梵文adhis、thāna（神功之力，神通之力，威德）的词，他们可能为"荣耀、威望、觉悟、慈悲、神通力"的概念（我当然没有想象一种年代的持续）而保留了其它字或其它术语。大家在《罗摩衍那》中发现了gzi—byin（威德）一词。在《翻译名义大集》中则选择了gzi—brjid，这也可能是由于byin已经为组成byin—rlabs而使用过了。

在使用双语的P·1261（李方桂1961年文）的印度辞汇中，大家既没有发现byin，又未发现rlabs。为了翻译汉文"威德"一词，于其中使用了rju—'phrul（《翻译名义大集》中作"神力"）、mthu（力）或gzi—brjid（威），

但rju—'phrul有时也被译作“神”。在贝旺的双语词汇（第6页第16行）中，“威德”又被译作了gzi—brjid。在《八阳经》（第23节，第1424页）中的“承佛威德”则被译作了saṅs—rgyas kyi 'phrul—gyi gzi—brjid（P.746第65行和P.749第36行，它们是使用汉文辞汇的写本，唯有gzi—brjid（除外）。在《翻译名义大集》中，gzi—brjid用于翻译“神之力”，第6410条中的ujaska＝威、威德，同时还有ojaska（第227条）、oja（第6409条）或teja(第732条），它们都相当于“威”、“光威”或“威力”，但梵文prabhāva（汉文也叫作“威力”）则被译作mthu—stobs（第5184条）。其中有一次（第227条），太阳和月亮的光芒被用“神力”、“巫力”和“威力”来修饰。“威”、“威德”、“威光”、“威神力”等词在经文中颇为常见。大家在对吐蕃赞普（敦煌写本）所作的汉文愿文中同样还可以发现之。这些字并不完全适宜佛教术语，它们于其中具有“神力”的意义。大家在《书经》和其它古文献中也会发现它。在《书经》的藏译文（其中包括某些印度辞汇）中，也把这些字用于一种具有古义的辞汇。大家声称文王“大邦畏其力（威），小邦怀其德”。藏译文中则译作（第119—120行）：“为了增加其统治期，国王以其神力（mthu）和德（byin）而统治了大邦，至于小邦，当它们想到其善良之品德时便设法屈服顺从了”。正如上文所指出的那样，该辞汇可能会对上古时代产生一种错误的印象。同样的词也被以同样的方式运用到了佛经中。下面就是最后一个例证。在《佛顶尊胜陀罗尼经》的一篇残卷的末尾，有：“为了所有这些功德的神力和威光，为了大家写下了这部陀罗尼经”（P.

398，拉露目录）。

第3—4条。天地神明。

本命神的意义和作用已由麦克唐纳夫人作了研究（1971年文，第272—281和295—309页）。这都是一些神，往往是神山，如同是保护他们的赞普先祖一般，这些保护神也处于其身体中。大家于此仅限于有关辞汇的某些考察。

正如在其它情况下一样，双复合词的这两种因素是独立存在的，而且可以与其它词结合起来。sku—词是一个尊称，系指赞普（或神）的身体或人。sku—sri（夺命鬼）这个复合词似乎是"保护神"的对应词。在一篇为微松赞普的发愿文（约为845—850年，P·230）中，大家希望通过罪孽者的忏悔、为圣贤竖塔、为茅房开门和开窗以及通过密教仪轨而确保赞普的威福。所有这一切都要通过各种作恶的形式、以咒语从事的巫术、恶兆和夺命鬼。大家将会看到这后者是邪恶的。大家通过其它地方还获知了降服水鬼的仪轨。

晚期的作者们不是写作sku—bla（天地神明），而是经常写作sku—Lha（如巴俄祖拉陈瓦书，第7卷，第110—111页中重复了墀松德赞的一道王诰，第132页则重复了821年的会盟条约），但也继续使用古老的拼写法。在敦煌写本中，sku—bla有时也指固定于其肖像中的死者灵魂（石泰安1971年文，第510页）。它也相当于"神"的同义词（如P·126·2第11和21行）。

此外，bla—词意为"长，上"（如P·1038即相当于"王"），经常指赞普或其政权（他发表王诰，如敦煌本吐蕃大事纪年，巴科书第1130页第9行："为国王和为民"）。这就是为什么托玛斯始终把sku—bla译作"大公，大王"的原因所在。

这肯定是一种错误，但这种情况值得考虑。因而，山川之神（守护神）也以这种或那种方式而成为赞普那样的圣人。

另外一种明确的成份也值得思考。一方面，在各种宗教经文中，sku—bla的阴性的对称词也经常被同时提及，它是sman（女子或女神）。在一篇占卜文献（托玛斯：《西藏东北部的古代民间文学》第119页第28行和第121页第5节），大家发现同一个句子相继附有山川神和mcho—sman（湖水女神），或者是仅仅使用山川神和女神（I•O•739第16页，在托玛斯书中付阙如；其中提到了为山川土地之神奉献供品）。此外，山川之神的欢乐和愤怒则与木门神和天神的悲欢同时存在（麦克唐纳1971年文，第295—296页）。大家于是便会惊奇地发现除了“天地神明”以及对它们的崇拜之外，还讲到了rce—la和rce—sman，与域神并列存在（托玛斯书第2卷，第152、386—387和395—389页）。它明显是一些山顶之神，始终存在于小罗布淖尔地区。但从其表面来看，rce—bla这种复合词无疑可以比定为“山王”之尊号。

对于sku—bla的意义，我们现在应补充《书经》中的一句编译文中的术语。今枝由郎正在付印中的一篇文章论述了该问题。但在等待期间，本文作一些引文也是必不可缺的。下面就是其中的一些汉文和藏文术语。

①商（殷）王“弗敬上天”在藏文中被译作“违犯习俗”。

②“皇天震怒，命我文考，肃将天威……弗事上帝神祇，遗厥先宗庙弗祀（注：忽慢天地神祇，不知奉事）”。这一段文字在藏译文中暂付阙如，但在稍后不远处又作了重复。在汉文本中继续写道：“天佑下民，作之君，作之师，

惟其克相上帝，宠绥四方”。这一段文字则被译作“天……下民，为人类选择了君主。只要怀着崇拜心情遵守天之规则（宗教，教法）”。我们上文在纯藏文著作中已经发现了两个类似的句子。

③其中讲到了桀王（夏之暴君）。他当时已“弗顺天”。但纣王比他更残暴，他竟然“谓敬不足行，谓祭无益，谓暴无伤”。在藏译文中却作“桀以违背习惯法而行事，纣王则更坏。他强夺大德们的财产，杀死忠实的信徒，如同舅甥（在汉文中仅仅作‘元良’）一般。他声称：不向上天、山川神祇和祖牌奉献供品和……（不堪卒读）违犯习俗有何坏处”？我们已经遇到过chos—lam和chos lugs相当于“道”的例证了。

④纣王“狎侮五常，荒怠弗敬，自绝于天”。在藏译文中则作：纣王“不尊先祖之习惯法，不敬天地神明（sku—bla）和先祖等。纣王之命已被天所断”。

⑤他“屏弃典刑，囚奴正士，郊社不修，宗庙不享”。在藏译中仅作：“虽然他知道应该祭祀天地、天地神明和祖牌等，但他却不向它们奉献供品”。

⑥在武王伐纣战争结束之后，他“祀于周庙，邦甸侯卫，骏奔走”。在藏译文中则作：“当他向七代先祖灵牌上供时，小邦王子们便携带供品及其它物品奔驰而来，集中于供奉灵牌的地方，他们便开始祭祀”。

⑦“柴望，大告武成”。在藏译文中则作：“他们在积中木柴的地方放置了三种祭祀牲畜，没有放开它们，以作为对天的祭祀”。接着是宣告胜利：“我根据天命而完成了大业”。在汉文本中只有一个“告”字，接着是重复了类似汉

文疏注本中的话："向归附于其权力之下的天地神灵和圣山大川奉献供品"。

大家将会看到，译师们非常了解情况。他们知道祭天包括使用三牲（牛、羊、豕）。吐蕃人可能在举行756、783和821—822年的唐蕃会盟条约盟誓仪式时见过汉人完成这样的祭祀（见戴密微1952年书，第230页注释）。这样一种祭在821—822年的唐蕃会盟条约（西侧第65行）中就已经提到了。

⑧他"告于皇天后土、所过名山大川。曰：'惟有道曾孙周王发，将有大正于商'"。大家在藏文中却读到："武王召请（？）和崇拜天地、神、龙、天地神明和祖宗灵牌等。他发动了战争。周王违道，他斩断了天、地、神明和祖牌的力量，未奉献合适的供物"。

大家仍感到茫然不知所措。吐蕃人了解并使用了汉文术语中的口头禅。但如果我们不知道这里是指《书经》，如果我们仅掌握一些孤立的字句和没有那些汉文专用名词，那末我们就会把这些句子视为一篇有关古老信仰的纯藏文文献。这尤其是因为在《书经》就如同在王家石刻和大事年表中一样，其中也经常提到"贤王"及其统治整个帝国的"善政"。如果说《书经》中讲到了暴君在忽略崇拜天地时违背了"天之习惯法"，而贤王却遵循这一习惯法，那末在穷结石刻（有关墀松德赞的，见黎吉生1964年文，第6页）中则赞扬了赞普按照"天和地的宗教（习惯）而行事"的事实。

在工布的纯藏文石刻（798—804？年）中，讲到了大家对之表示崇拜的"神圣的天地神明"（麦克唐纳1971年文第298页）。这里无疑是指工布神山，它与一尊江河女神相联

系。在《岱噶愿文》(托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第2卷，第93页）中，赞扬王权的名词术语都被用于第一位神话先祖了，其灵魂是神圣的（或强大的(。他与一座大山有关。在一篇对沙州当地神灵的祈祷经文（P·1569，麦克唐纳文第304页)里，又重复说该愿文是致这些“天地神明”（保护神)的，大家都应向“强大的神”顶礼。我们在《书经》中读到，神山和大江在汉文中相当于五大神山和四大江河，它们于汉地接受被称为“望”的国王祭祀。在紧接着下面的一段中，大家还会发现又提到了“神”和“龙”以取代“山川”。《岱噶愿文》（第36页）中声称赞普建起了一座佛寺，天地神明、神和龙都感到非常高兴。根据汉地风俗习惯来看，821—822年的唐蕃会盟条约是由“刑三牲”（《书经》的译师们增补了这一细节！）和召请（这是汉地的传统作法)神灵作证开始的。在拉萨的现存碑文（西侧第61—64行）中，又指“三宝、上人、日、月、行星和星辰”为证。但非常熟悉情况的巴俄祖拉陈瓦（其书第7卷，第132页）又在写出下面一段文字时重复了这一文献：“三宝、神、龙、行星和星辰、天地间的所有生灵”。然而，为了撰写这篇碑文，吐蕃人使用了《书经》中的一句惯用语。

正如对待其它文字一样，译师们于其时代的通用藏语中找到了sku—bla一词、并非常巧妙地选择了它。该词在藏文中保留的宗教概念应该是很接近其汉文名词的意义。正如大家针对其它词所设想的那样（见石泰安1981年文第275页），这里很可能是指“一批共有或借鉴辞汇的吻合”。对先祖或地神（山神等）的崇拜广泛流传于许多地区，包括汉地和吐蕃。我们于此无意确定这种藏文概念的意义，但对于其形成

和断代则必须提出某些看法。

为了一尊供像举行的“开光”仪轨完全是汉地的作法。某些藏文文献在讲到“天地神明”时也提到过这一点，而汉文文献却在讲到城隍时才使用它。这就如同在提及于沙州和罗布淖尔崇拜天地神明的情况下一样，大家无法知道倒底是是指一尊汉地神还是吐蕃神。当然，sku—bla一词是被运用于纯藏文著作（有关木神和恰神的传说P·126·2、一种殡葬仪轨书、一些占卜文书和工布石刻）中的。但有一件事实特别奇怪。据我所知，大家无论是在敦煌吐蕃赞普世系牒、还是在敦煌吐蕃大事纪年中，都不会发现该词（其中仅仅有一次提到岱神，见麦克唐纳文第302页）。这一点尤为令人惊讶的是崇拜天地神明一事仅在古代史的一篇残卷中就被提到过六次，这一残卷中特别涉及到了阿柴人（吐谷浑人）在635—643年间（据某些人认为则是706—714年间）的事务（夏季和冬季的节日等），与一名唐公主下嫁吐蕃赞普有关。麦克唐纳夫人认为（其文第304页）：“因此，对于本命神的崇拜曾在吐蕃或已被吐蕃化社会的高层中广泛流传”。她认为吐蕃赞普宫廷中的这种崇拜是有可能的。即然这是可能的，那么为什么在敦煌本吐蕃赞普世系牒和大事纪年中却从未提到过它呢？为什么仅仅是在有关阿柴人的一残卷中才提到它呢？大家可以认为是文献保存的一种偶然性。但这一事实可能是很有意义的。阿柴人（阿夏人）就是汉文史著中的吐谷浑人。他们肯定是被吐蕃人吞并和部分被同化了，但吐谷浑人在640年左右相反却是以选择汉族文明为特点、并且定居在罗布淖尔地区的。山口瑞凤甚至还得以认为松赞干布正是通过他们的媒介作用而受到了汉地模式的启发以建立其

政权。然而，据《唐书》（卷198，第4页）记载，他们“祭山神”。年轻的可汗接受迎娶一名汉公主（640年），一位酋长于641年反叛而攻击公主、劫持青年可汗和逃往吐蕃人中避难。为了实施其计划，他借口前往“祭山神”。这些事实完全与那卷编年史残卷似乎特别证实的在阿柴人中存在的对“天地神明”的崇拜之事实相吻合。我极力避免提出一种假设，但大家至少可以从中看到这一问题很复杂。吐蕃东北部的非藏族居民在被吐蕃人吞并和同化之前很久就与汉地保持接触。那里的居民之一松巴人（苏毗人）贡献了一部很大的智慧格言集（《松巴母亲的格言》）。

第4条：戎夷、蛮貊。

我在其它地方已经指出了《书经》和《于阗授记》中的例证（石泰安1981年文）。我们还可以补充该词在纯藏文著作中的用法。许多作者在把LHO—Bal译作“南泥婆罗”时都误解了该词。更登曲佩（《白史》，达拉萨姆1978年版，第34—35页）将此视作李域（于阗或中亚），他认为泥婆罗人曾在那里定居（同样的混淆已经出现在《汉藏史集》中了，见萨特尔抄本第58页）。这一解释是以P·1085号写本为基础的。今枝由郎在对这卷写本写的提要（《敦煌吐蕃文书选》第2辑）中考证了其中所盖的印章，它证明了该文献出自朗喀尔（吐蕃中部）的政府官中。该文献提到了沙州汉人们的一道请状，这些人也自称是“我们这些蛮貊”。由于它也提到了《登迦目录》的编制（可能为824年），它尊称赞普为“圣”，所以它应被断代为830年左右。汉人使用的这种卑称（“我们这些蛮貊”）与821—822年的拉萨会盟碑中的一句话相吻合：“华夏蛮貊，无不率俾，恭天成命”。

大家还在沙州汉人的另外一封书信中发现同样的表达方式（拉露1955年文第2页，即P·1089第21—22行）："沙州都督和我们其他人要求从级别上分在高于顿本之上"。"蛮貊"人的都督和那些被称为顿本者从未高于……"大家在讲到赐给降服了蛮貊军事集团的万户、千户和小千户的告身时提到了于阗官吏们的例证。该词可能并不仅仅是指汉人，而且也指或特别是指居住于该地区的外来民族（羌人、吐谷浑人、龙族人）。当时的汉文文献经常提到由一位特别官吏治理的杂居于汉人和吐蕃人中的"部落"。

我们还应提及另外一种文献，但它提出的历史问题不可能于此进行讨论。它是为吐蕃王朝最后一位赞普微松（850年左右，P·131）所发的愿文。其中为了整个吐蕃保护佛教神灵，于是便为整个吐蕃的大王发愿，他居住于其蛮貊地域，这就是彭氏王后的儿子微松。原文中的Lha—bal肯定应改为Lho—bal。该赞普或王子曾经生活在甘肃走廊的"蛮貊人"地区。

Lho—bal一词的辞源仍含糊不清。它无论如何也是一个人为的生造复合词。该词一直延存于晚期的史著中。由于大家不再懂得其意义，所以把它与泥婆罗（Bal—po）相混淆了。我们于上文已看到了《汉藏史集》中的一个例证。另外一个例证见诸于内乌班智达的史著中（第70页）。作者在讲到墀祖德赞（815—841年）的权力时指出："武士部族东和董戎守疆界。四界的蛮貊均已归附。李域（于阗、中亚）和葛罗禄愚民（蛮貊）进贡"。四方蛮貊的归附成了汉文文献中的一句人所共知的口头禅。

在《拔协》中（第4页），墀松德赞的父亲（当时尚很

年幼，745年左右）接待了汉地的使者巴岱乌。这位寻求佛教的赞普派他前往蛮貊之地。巴俄祖拉陈瓦在引证《拔协》（第7卷，第73页）时用“印度”取代了Lho—Bal。他想到了泥婆罗。但从其背景来看，这是不大可能的。他们后来又派遣一名使者赴中原汉地。当指印度时，在《拔协》中则叫作rGya—gar（第1页第9行）。在由巴俄祖拉陈瓦书（第7卷，第110页）转载的该赞普的第二道王诰中，也提到了从汉地一方所作的这些努力：“借口在吐蕃不能实施蛮貊的神与宗教（佛教）”，佛教被禁止了。大家还记得821—822年会盟条约中的一句话：华夏非比其他蛮貊。本处所引的文献似乎应置于这种传说之中。

第6—7条，官吏。

第6条，rǰe—blas（上王）。大家可以联想到这是rǰe—bla的工具格，该名词可与“山川神明”相比较（如P·1038第13行，第十一位自天而降入主人间为那些无国者们的国王，rǰe相当于“王”，而bla则相当于“上”。但本处的情况并非如此（如见托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第2卷，第185页）。该词不仅在中亚的写本中经常出现，而且还出现在764年的一篇碑文中。它是指一种职务。在译文中，它被用于一种含糊的意义。在《八阳经》（第1423页）中，讲到了读经的好处。其中指出，如果率军队向远方，如果为仕官，或者是经商。在使用印度辞汇的译本中（P.106·2第109页；P·454第7页，即《敦煌藏文文书选》第2卷，第182·2幅图版）则译作：“如果要去征战，如果有一种官职，如果前往经商”。但在使用汉文辞汇的译本中则译作（P.746第11行）：“如果在边境或远途工作，如果经

商，那就会有利可图”（P•749第4—5行简化了这一句子、并删去了“工作”一词；P•748 第74 行）。一般都非常了解情况的译师们支持把rǰe—blas译作las（工作，职务）的作用。大家已经看到他们在使用藏语方言辞汇时一般都是恰如其份的。但本处使用印度辞汇的译师们在采纳“上王”一词时却都这样作了。

在儒教经典的译文中也作了同样的选择。在《书经》中，周王用汉文说：“功多有原赏，不迪有显戮”。在藏译文（P·986第59—60行）却译作“如果不遵朕命行事和不行使职务，那就会被杀”。这是一种非常自由体的译文。同样的意义也出现在《战国策》中（今枝由郎1980年文第60页，P·1291·5第5—6页）。在汉文中作：“安陵，小国也，不能必使其民”。在藏译文中则作：“缩高……为小国之民…… .不堪卒读），rǰe—blas（今枝由郎译作‘王命’）……”

第7条。rce—rǰe（守）。

该词频频出现在《战国策》中，这是一名高级官吏的尊号。缩高被称为“管守”（rce—rje，第5篇，第2行）。rce—rǰe相当于汉文“守”（“太字”等)。在另外一个地方又译作(第16行)：“守弃城而逃并反抗”，但在原汉文本中却没有官号。同一个词也出现在《翻译名义大集》第3705号中，它于其中被译作“要塞司令官，守砦”。它经常出现在敦煌写本中。在汉文写本中，大家仅仅把它译作“节儿”。

总　结

1.两种辞汇之间的差异不仅仅在佛教术语中，而且对

于常用词也是显而易见的。

1.①对于佛教来说，汉文辞汇不仅仅没有出现在禅宗文献中，而且也未出现在其它文献、真正的或疑伪的佛经中。

1.②有关印度辞汇（新译）传播的唯一年代标志是814年（《翻译名义大集》的成书时间）。但由于那些写本既没有被断代、又未被确定地点，所以很难确定印度辞汇始终都晚（“新译”）和汉文辞汇始终都早(旧译)。前者可能应确定于814年之前，而后者则可能在这一时间之后仍在继续行用。

1.②a，对于这两种辞汇来说，译师们明显未能“创造”字，而仅仅是创造了一些专用名词术语或新辞汇（复合词，与该语言的基本辞汇比较起来则为生造者）。所有这二者均从当时藏语的已存辞库中汲取了辞汇，但这种基本辞汇在《翻译名义大集》中则出现了很少一部分，它更为丰富地保存在汉文辞汇中。

1.②b，在汉文辞汇中，也创造了一些人为的新词，尤其是对于禅宗文献更为如此。在这两种情况下，这些新辞汇往往都是直译的。

1.②c，这些创造词往往也会引起一种以某种辞源（真实的、正确的或假设的和武断的）为基础的选择。这种辞源性推理在有关印度辞汇的问题上可以作一番研究，这基于《声明论著》。对于汉文辞汇来说，则只能通过研究才能得出结论。

1.③坚持使用这两种辞汇之一的人也应该了解另一种，相反也应如此。某些文献则将两种辞汇混合在一起了。

1.③a，这两种辞汇对于佛教的某些基本辞汇都使用同样的字。某些藏文词组则同时被两种辞汇使用，而各自又坚

持一种不同的词义。

1.④汉文经文的藏汉两族译师们巧妙行事。即既熟悉汉文，又精通大家称之为“旧”或“传统的”（古老的）、纯洁的和方言性的藏文辞汇，尤其是在涉及到非佛教的宗教时更为如此。他们似乎比印度文献的译师们更多和更好地保留并使用了这种辞汇。

1.④a，虽然大家不知道任何可以把汉文辞汇强加于人的权威，但该词汇却惹人注目地统一（直译的地方除外）。大家可以认为它为一种“学派”或一种传统。

1.④b，由于其中使用了藏文方言字，所以汉文辞汇带有某种含糊不清之处。一方面，一种复合词往往被简化为单音节的字；另一方面，这样的一个字又往往被发挥和具体解释为一种双音节的词组。由于这一事实，译自汉文的译文辞汇经常与传统的（具有古义的）土著辞汇相同。如果一部特定文献的标题或内容不太明确具体，那末大家也不能肯定这里是指一篇土著文献呢，还是译自汉文的译本。

1.④c，这种汉文辞汇确定了佛教和儒教文献译文的特点，但也能在编译文或受汉文史料启发的土著译文中发现它。

1.⑤甚至非佛教文献（《罗摩衍那》，孔子的《论语》等）即使不是由佛教徒们翻译或编译的，至少也是由他们抄写和使用的，这样做的目的是为了在佛教界中传播。

1.⑤a，土著的、方言的和“古旧的”（或具有古义的）藏文辞汇被专用于（无疑是一种有意的含糊，至少部分如此）可以断代为信奉佛教的伟大赞普们时代的著作中（其编写时间约为790—840年间）。由于缺乏明确注明的时间，所以这种土著辞汇的古老程度只是相对的，且无法确定。

1.⑤b，汉文辞汇与土著的或“古老的”藏文名词术语以及它们所表达的概念的相似性或相同性并不能被完全排除：汉地和吐蕃之概念或表达方式的吻合性、相似性、借鉴、共有的古老辞汇等（见石泰安1981年文）。

2.这篇特别不完整和有限的概述当然会有某些欠缺。

2.①对于印度文辞汇来说，应为在《声明论著》中诠释过的名词术语编制索引，同时应对那些促使译师们采纳某一种译法的梵文辞源进行一番研究。

2.②对于汉文辞汇以及它所借鉴的古藏文辞汇来说，则必须对敦煌写本中的汉字作一种完整的抄录。大家可以寄希望于流传于日本的某些文献输入电脑的许多计划。

2.②a，另外一种系统的摘录应该是录下保存在有关新旧字的晚期文人们著作中的“古字”。

史料提要

1.《佛说善恶因果经》

该经载《大正新修大藏经》第85卷，第2881号，伪经。这是七—十世纪的敦煌和吐鲁番的写本。其粟特文直译本系自汉文译出。其它的汉译文本见《大正藏》第81号，译于1000年左右。北京版《甘珠尔》卷40，第1023号，系由法成自汉文译出（《登迦目录》中付阙如）；《甘珠尔》第1024号未指出译师。在敦煌藏文写本中有I.O.220和298号。

2.《书经》

Pt.986。今枝由郎有意刊布这卷写本。但我被迫于此使用它，这是由于其中的某些辞汇和翻译方法的问题。

早在拉露的目录中，它就已经被考证出是《尚书》有关

周代的部分内容。该文恰恰相当于《尚书·孔传》的常见版本（卷2末和卷3—4），但略有小异。译文中把《书经》的正文与其疏注文结合在一起。它已变成了编译文，并和其它内容混合在一起（石泰安1981年文第271页中有一个例证)。其中还增加了有关藏语表达方式的具体解释。

它同时使用了汉文（用Čhos—lugs和Čhos—lam表达“习惯法”）与印度文（用yon和yon—tan表示“功德”）的混合辞汇以及纯藏文辞汇（用srog—'phonǹs或sponǹs来指“杀”）。

有一种重要的事实需要指出。该“译文”为821—822年唐蕃会盟条约的藏文本作者提供了一些句子和词组。因此，该译文应早于这一时间。在武王告其先祖说他已战胜了殷王朝的“大告武成”中，他追述了他们的功德以及商纣王“暴殄天物，害虐蒸民”的罪行。武王在“仁人”的帮助下，以消灭纣王而实现了天命。于是“华夏蛮貊，无不率俾，恭天成命”。

其藏译文则很自由：“本王(本王的王国)有别于其它王国，因为它既大而又将智慧和治国术结合为一体。所有的蛮貊王国均归附本王的权力之下和恭敬地听从天命”。

在821—822年的碑文中，有一句很奇怪的话（石泰安1981年文），它重复了《书经》中的一句话、并将之诡谲地运用到了汉地（东侧第18—20行）：东方有国曰唐，它“与其它蛮貊皆异……具有良好的风俗习惯与伟大的智慧，足与大蕃相匹敌”。这并非是唯一的一个例证。《书经》在此之前的誓词中提到，武王赞扬了其先祖的功德，其藏译文于此离开了汉文文献而随意写道：“后稷开创了其国和高地”。在

821—822年的会盟条约（东侧第5—6行）中，也讲到了第一位先祖“开创了高国净土”。《书经》中继续写道，另一位先祖文王“克诚厥勋，诞膺天命，以抚方夏。大邦畏其力，小邦怀其德”。非常奇怪的是《书经》中的这些句子又在会盟条约中作了重复，并且几乎完全相同地出现在敦煌本吐蕃大事纪年中（撰写于九世纪初叶），而且是指吐蕃的第一位神话先祖（巴科书第81页）。

在会盟条约中（东侧第35行），先祖赞普“以其大智而非常熟悉宗教和世俗事务”。对于“兵事”一词，在《书经》译文中作dgra—Čhos（第64、90和143行），在会盟条约（西侧第49行）中也是这样。在《书经》中，“誓”字被译作了gcigs（第29和64行），会盟碑中的情况也如此（第6、67、70、72—73和76行，“誓”或“盟”）。此外，在会盟条约中出现了（首次？）通过吐蕃人采纳汉地甲子纪年推断年代的作法。然而，这种纪年法同样也被使用于《书经》中（对于日子），用Çin—po byi来翻译汉文中的“甲子”（第95、100、106—107和140行）。这种纪年体系也于后来使用过（如敦煌第365号石窟中的832和834年的题识。见《文物》，1978年第12期，第33页；P.1188第15条．十世纪）。一篇未断代的占卜文献明显是译自汉文（P.127背3第1—9行），其中的gser是对汉文“金”的直译，在汉文五行中指“金属”。

3.《敦煌本吐蕃大事纪年》（P.1286和1287）

该文献由巴科等刊本载于《敦煌吐蕃历史文书》中了。虽此文转载了一些古老史料，而且这些史料也是分别由口传（具有史诗特征、歌词或先祖传说）或以文字（档案）流传，但其最终写成时间应被断代为九世纪初叶。墀松德赞于

其中因佛教徒的行为而受到了赞扬（第114页），P·1286则以墀祖德赞和邬东丹的诞生而告结束（第82页）。大家可以认为这些名字是在后来增补进去的。无论如何，肯定有很少的几种佛教术语被加入古代记述中了，这似乎说明它们曾被修订过。

大事纪年写本中的片断被粘贴错了，由此而在章节的衔接中出现了混乱。大家可以参阅《敦煌吐蕃文书选》第2辑第21—31页中的详细提要。

4.《两兄弟的对话》

这是pt·1283·I（《文献选》第2辑。其第2部分是五名回鹘人的旅行记，贝巴科1956年文）。它是一卷很长的写本，部分已被撕毁。全文均为弟问兄答。现在尚未考证清楚。其开头部分为："过去，在金帽和绿玉帽国，两兄弟……"这是一部智慧格言或各种词句集。其中多次引证了"古代格言"，如第323行作："以善报恶者可行，但以恶报善者不可行"。

这是家庭成员之间的行为准则，也就是要对已有的一切表示满足，尊敬父母和长辈等。它使用了汉文和古藏文方言辞汇。同类格言也出现在佛教范围内，如在P·992·9（一位赞普和一位大相的对话）和一篇父子对话（Pt·989）中，同时也出现在Pt·2111B中。

5.《法王经》

这是一卷敦煌汉文写本，已刊布于《大正藏》第85卷第2283号中。据冲本克己1978年文第41—42页认为，该经文已出现在602、664、800和900—974年的佛语目录中，分为长译本和短译本。

其作者不为人所知。从其内容来看，它与北宗禅有关。

请参阅拉露1961年文和小畠宏允1975年文。

该经的藏译文已被编入北京版的《甘珠尔》中了（第36卷，第909号），无署名。在《殊胜赞》（《丹珠尔》第46卷，第2001号）中提到了另外一部《法王经》，它是于800年左右翻译的。它还存在有多种藏文写本，如I·O·222、223、264—267和P·624、2105·2（木村隆德1981年文，第119—120页）。该经文也在禅宗文献中被提到（P.116和831，混合辞汇）。

6.《梵网经》

《大正藏》第24卷，第1484号，相当于《甘珠尔》第3卷第992号（其中提到译自汉文），与前一部经文(912号)相混淆了，但其后又正确地被称之为《梵网经》，无名氏译本。

该经汉文的汉译本被归于鸠摩罗什，但无疑是一卷伪经，应该把它与《佛说梵网六十二见经》（大正藏》第1卷第21号，《甘珠尔》第1021号）相较。请参阅魏鲁男：《〈梵网经〉考》，载《哈佛亚洲研究学报》第1卷，第1期，1936年，第156—161页。其中使用了混合辞汇。

7.《佛说父母恩重经》

《大正藏》第85卷，第2887号，伪经，有许多卷敦煌写本（S·4476的题跋，应被断代为875年）。它被与《大方便佛报恩经》相混淆或与之相似，后者在一种晚期版本中被译作藏文'Phags—pa pha—ma drin—lan bsad—Pa，但在《甘珠尔》中付阙如。大家在《登迦目录》的译自汉文的经文中发现了一部Pha—ma'i drin—lan bstan—pa（第263号）。

8.《金刚三昧经》

《大正藏》第9卷，第273号。它被归于五世纪，但无疑是伪经。北京版《甘珠尔》第803页声称它译自汉文，《登迦目录》中作第254号（译自汉文的一类）。在敦煌有些完整的写本，P.623和P•116中有该文的引文。详见小畠宏允1975年文。

9.《楞伽师资记》

现有多卷敦煌写本，其中之一已被刊布在《大正藏》第85卷第2837号。藏译文见I•O•710号。汉文辞汇。

10.《格言集》

这是同一体裁的多种文献集，但具有不同来源，它们均被分载于P•992（拉露目录）中了。这一文集的事实本身就说明当时的读者就可能将不同辞汇的多种内容同化和集中起来了。

992•1：《有关善恶区别的格言》，佛教文献，印度辞汇。

992•2：《有关优惠的格言》，格言、箴言，更可能是世俗性的。

992•3：《有关恶行特征的格言》，例证。

992•4：《孔子项托相问书》（苏远鸣1954年文）。这是对一篇汉文文献的编译文（Pt•1284为其复本）。其中使用了混合辞汇，如“善”有时作dge'o（汉文辞汇），有时又作legs—so（印度辞汇）。P•1284有一条跋尾，它无疑说明其抄写者是一名佛教徒：“由释华严抄写”。苏远鸣文第335页认为žig是汉姓“石”的对音，而我认为这更应该是“释”（这是许多和尚的姓）的对音。有关一种类似的例证，见《罗摩衍那》的写本。

992·5：《法律尼格言》或《为后代而讲的格言》。还有其它文本（智僧，P·994·1和1284·2）。它已由麦克唐纳夫人作过讨论（1971年文第370—373页）。行文中有些单独的标题，正如在P·992·1和P·992·3中一样：《论坏人的习惯》（第66行）、《论有关尊重的格言》（第77行）、《论有关善恶的格言）（第90行）。其辞汇更应该是汉语的。其中提到了用鹰狩猎的事实（有关汉人或突厥人的内容）。文中主要是讲在佛教范围内的世俗人之伦理。

992·6，无标题，召请文殊师利。

992·7，无标题，它是“佛教和世俗伦理的结合”。拉露小姐错误地译作“无关系”，而实际上应为“结合”。那种认为世俗伦理可以为佛教教法开辟道路的思想在800年左右就已经因龙树的译本和一卷敦煌写本而为人所熟知了（石泰安1981年文）。

992·8：《松巴母亲的格言》。

992·9：《管庞国王与乌扎大相的对话》。通过格言而回答。属佛教背景和印度文辞汇。

11．《八阳经》

其完整标题应为《佛说天地八阳神咒经》。它的一种敦煌汉文写本（I·O·127）已刊布于《大正藏》第85卷第2897号中。北京特藏的其它五种写本的混合作品已在回鹘文本和译文中刊布（由班克和葛玛丽发表）。其藏文译本已被今枝由郎在《敦煌吐蕃文书选》第2辑第20—21页提要中考证出来了。

该经的回鹘文译本早在1929年就已经由羽田亨（《东洋学报》第5卷第3期；后来重新发表于其著作集第2卷中，京都

1958年版）和李盖提（《突厥学研究》，布达佩斯1971年）作了研究。我们于此将不再讲这卷经文与古文本不同的较晚的新文本。对于这后一批写本，多卷敦煌汉文写本都被作了断代：855年（S.1472）、962年（P.2098正面）、934年（S.5373）、942年（S.6667）、968年（S.6424背）、988年（P.3759）。这都是一些为获得功德而制作的抄经。北京藏的写本之一（宇字第10号）中也载有一位“大天王”的题献，应断代为十世纪左右。

这些回鹘文写本未经断代，但班克和葛玛丽觉得它们“相当古老”(早于十一世纪)。该经的敦煌藏文写本也被断代。其中之一是使用汉文辞汇的P.749，它载有“由释贝克多杰写并校”。另外一种藏文写本（使用了印度辞汇）则由“释益若俄带所写”（P.106）。在其最后一段中包括有一句补充的话（“这就是空的本性，金刚三昧”），但它却未出现在汉文文献中。“金刚三昧”则是译自汉文的一部经文（禅经）的标题（《大正藏》第273号；北京版《甘珠尔》第803号和敦煌写本P.263号均使用了汉文辞汇），而P.106则是用印度辞汇写成的。一卷使用了印度辞汇的藏文译本保存在《甘珠尔》中(北京版，第11卷，第693号，既无时间又无名称，已由胡特和韦伯译，1891年版）。有一种很特殊和引人注目的事实是，敦煌写本之一(P.1258)系用藏文字对汉文文献的对音（已由今枝由郎在上引文中作出了考证），这就说明了它在敦煌汉——藏两族各界中的名望。此外，这部经文(《八阳经》一卷）也刊载于一种《大阿弥陀经》的藏文转写本的题跋中（见托玛斯和克劳松1927年文，第293--294页）。这篇题跋被断代为一个虎年。文中声称这些抄经系由或为某一

位“黠戛斯地区的一个ga所写，他又叫康杰艺”。大家在背面会发现三十一行汉文和两行藏文(诞生于极乐世界的心愿)。作家们认为其中的藏译文中Thu—po只能是“吐蕃”的对音（在突厥文中作Tüpüt）。正面的标题应指河西的一名官吏（回鹘人？）。

12.《岱噶绿松石林园愿文》

这是敦煌写本P·16和I·O·751（托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第2卷，第92—109页，此外还有两个未被编目的残卷，见第109—112页）。托玛斯把它与730年的唐蕃会盟条约相联系起来了。但当代的学者们则把它与821—822年的会盟条约相联系，将此视为借竖立起一块碑和建起一座寺庙以庆祝在汉人、吐蕃人及回鹘人之间签订的和平条约（应断代为823年）的机会而发的祝愿（山口瑞凤1980年文，第34页）。其地点在岱噶，位于被称为“和约平原的野猫塘”。其中提到了吐蕃、朵甘思、甘州、廓州的高级官吏和喀尔赞、瓜州、晋昌、楚木昆的军人。据山口瑞凤的研究认为，当时的喀尔赞位于灵州地区，那里又叫作灵武，也就是说位于鄂尔多斯的东方很远的地方。据821—822年的会盟条约规定，唐蕃之间的边界就划定在那里（阿拉善）。那里有一个鸣沙府，大家发现它位于敦煌（沙州）。另一个地区适用于两个地区，这就是榆林：①它是著名的万佛峡（位于敦煌以东约30公里外）；②有两次又出现在鄂尔多斯：其一位于黄河北岸的绥远，其二是夏州（后来被西夏王国占据）。第三个榆林是一军镇，在八世纪时位于安西（吐鲁番）和疏勒（喀什噶尔）之间。

在pt·997号敦煌写本中，榆林的一座寺庙和瓜州与浦昌

同时提及了。在此条件下，如果大家思考g.yu—chal(绿松石园或玉园）是否为“榆林”的一半译文（林）和另一半为转写对音(g.yu＝榆)呢？

其困难出自821—822年的会盟条约仅仅提及吐蕃人与唐朝人之间的和平（未提及回鹘人），而岱噶愿文却讲到了两方或三方的一项条约(在唐、霍尔和羌之间签订），已由巴俄祖拉陈瓦（其书第7卷第123—124页）继引证《拔协》一书之后而作了概述。

这项条约可能是在三方于墀松德赞时代为争夺“噶”地的战争在墀松杰塔那尔的倡议下签订的。该大相在野猫塘安排了一次会议。在《汉藏史集》中(萨特尔抄本第120—121页），这三方是唐、突厥和南昭。据内乌班智达（其书第114页认为），没庐·墀松塔囊在GlinKhri—rce(凉州或灵州）建立了一座寺院以涤除在进攻中原的战争中犯下的杀人罪孽。这里所记载的Ljaň只能是指党项羌(因为南昭应排除在外。）《岱噶愿文》把墀祖德赞赞普（执政于815—841年）、尚墀松杰和尚拉藏推出了台。这些人物在该时代（如同在敦煌汉文写本中一样，见戴密微1952年书，第244—246页和280页有关腊藏嚧律钵的论述），都被与愿文（为了涤除由战争造成的罪孽）联系起来了。

所有这一切仍然含糊不清（无论如何，我认为是这样的）。在与我们有关的问题上，黎吉生（1977年文）指出了边境上的一种“移民社会”的文风和语言。其辞汇包括一些古老的藏文术语和使用印度辞汇的佛教术语。

13.《于阗授记》

有两种文本，一为汉文，一为藏文。第一种文本是敦煌

写本（《大正藏》第51卷，第2090号，即P·2139号），称作《释迦牟尼如来像法灭尽之记》，唐法成（藏文作Čhos—grub，约为770—858年左右的人）译。由于该王朝的名称（一般叫作大蕃）于此被删除了，所以此文无疑是在沙州于848年失落之后发表的（文中始终把吐蕃称为“赭面人”或“赤面人”。仅有一次提到“赤面大蕃国”，见《大正藏》第51卷，第996页）。这是对各种经文的一种译文，尤其是《大方等大集月藏经》（早于824年就已经出现在《登迦目录》中了），它宣布说教法将在于阗史上灭尽。其藏文本也存在于敦煌写本中（I·O·597、598、601·2和P·960，见《文献选》第1辑）和《丹珠尔》（北京版本第5699号）中。在《丹珠尔》中，其后附有《于阗国史》。这一切已均由托玛斯（载《新疆藏文文书资料集》第1卷，1935年版）和埃默瑞克（1967年）翻译。原文中既未指出其作者、又未提及其译者）。法成的作用依然含糊不清。他操两种语言。汉文本声称这是一种译本，因而其中有一种吐蕃模式。但藏文本有一部分却似乎是在汉文本的基础上写成的，大家从中发现了一些用藏文转写的汉文词（如“疏勒”作Çu—lig，“安西”作An—se，“牛头山”作'Ge'u—to Çan，尤其是“苏毗”作So—byi）。其中还讲到了te'u—Çi（道士）和“风王”。“风王”一词未在藏文文献中出现过，明显是译自汉文“风伯神王”（《大正藏》本第996页中阙“风”字）。因此，法成可能参与了藏文本的写作。藏文本使用了印度辞汇，而且法成似乎经常使用这种辞汇。令人惊奇的是藏文本中为指“像法”而未采用《翻译名义大集》中的术语，却保留了一种受汉文影响的译本。

14.《罗摩衍那》

现存在有该史诗的多种敦煌写本。托玛斯和拉露的早期著作已由巴尔比尔（1963年书，P•981）和戴琼（1972年和1977年文，P•982、983、I•O•737）重新作了更为完整的研究（见《文献选》第1辑第24—26页的提要）。该史诗也有一些于阗文、回鹘文和汉文本残卷。戴荣（1972年文，第198页）指出了其中缺乏佛教影响，但写本题跋（藏文、回鹘文本）却说明其抄写者为佛教徒。在I•O•737的藏文写本中加入了向佛陀顶礼的内容，其于阗文和汉文本都具有佛传（本生事）的外貌，其撰写是由于一种佛教环境造成的。

该写本的辞汇也有部分是印度的（佛教的）。戴荣（1972年文第191页）指出"悉多"（Sita）是一部著作标题的组成部分，后被纳入《翻译名义大集》中了（第7629条）。其余的辞汇都属藏文方言性质。

15.《松巴母亲的格言》（或《松巴母亲的语录》）

这是敦煌写本P•992（在P•1382和1399中也基本是同样的标题）和I•O•730（已由托玛斯在《西藏东北部的古代民间文学》第107—108页刊布）。在P•992中，该文被纳入到其它伦理著作中了。其标题中的ma—Çags—词始终未被解释清楚。虽然松巴人（苏毗人）很快被纳入到吐蕃社会中了，但他们仍居住在吐蕃边陲的一些土著部落中，并始终与汉人保持接触。

该文的辞汇是汉文、古藏文和印度文的混合辞汇。

16.《金光明经》

义净的汉译本（被断代为703年）和法成根据汉译本而翻译的藏译本（诺贝尔1958年译文，即《甘珠尔》第174号）。

其敦煌藏文写本已由诺贝尔（第1卷，第21页以下）、蒙松（1957年文，第178—209页）和戴荣作了研究。另外一种译本（益西岱译，约译于800年左右）则保存在《甘珠尔》第175号中。在敦煌汉文写本中，其一被断代为854年，另一卷则被断代为900年左右。诺贝尔（其书第26—27页）指出了藏文写本中的某些不同译法。他也提到了布顿（奥·贝米莱译本第2卷，第186页），此人认为该经可能是在梅阿充执政时代（704—754年）被译成藏文的。他还指出了一种于阗文译本（译自梵文本），而其回鹘文和粟特文译本则均以义净译的汉文本为底本（第33—34页），这后两种译本无疑是十世纪的。

该文献使用了印度辞汇（对于法成来说，这是正常作法），甚至在由西蒙松研究过的敦煌写本（P·507）中也如此（尤其是对于某些明显不同的译法更为如此）。

17.《大方便佛报恩经》

《大正藏》第156号（可能为公元三世纪的作品）。北京版《甘珠尔》第40卷第1022号系自汉文本译成藏文（《登迦目录》第253号）。

18.《大佛顶经》

《大正藏》第19卷第945号，疑伪经，已被断代为705年；北京版《甘珠尔》第902和903号系译自汉文的藏文本；《登迦目录》第260号（有些章节自汉译本译出；敦煌写本Pt. 116、118中提及。请参阅小畠宏允1975年文。）

19.《大通方广经》

《大正藏》第85卷第2871号，敦煌藏文写本S.1847号，北京版《甘珠尔》第930和931号译自汉文（《登迦目录》第

258号，译自汉文本的经文章节）。此外还存在有其它敦煌藏文写本，如I·O·207、250、P·92和I·O·208—211。请参阅小畠宏允1975年文。

20.《战国策》

敦煌写本P·1291，已由今枝由郎于1980年刊布（我国学者兰州大学马明达认为它不是《战国策》，而是《春秋后语》的藏译本，详见《敦煌学辑刊》，1984年第6期——译者）。它更应该为一种改写文或编译文。今枝由郎未讨论其辞汇问题。它是土著语言或古语。在一种情况下（今枝文第56页，第1节）一个专用名词既是转写文、又是译文（或释文），即"惠子"于其中变成了gcuy (lag)-Čan Hye che(智者，惠子）。

21.《双语辞汇》

这是敦煌藏文写本P·1261。据李方桂认为(1961年文)，它是引自由玄奘翻译的《瑜伽师地论》（《大正藏》第1579号第13—20和31—34卷，相当于北京版《丹珠尔》第4536和5537号）。李方桂认为，该文献无疑应断代为九世纪中叶。尽管它使用了汉文底本，但却用了印度辞汇。这一事实支持了李方桂的断代（晚于814年）。

22.吉祥妙音的辞书

Pt·1257号敦煌写本。可参阅《文献选》第2辑的提要。它是汉藏双语的辞汇，共分两部分。一、经文目录，二、附有题跋："由吉祥妙音撰写和校对"。山口瑞凤（1975年文）认为这里可能是指颂扬在750年左右寻求汉文书籍时起过巨大作用的"上师"。但也曾有过其他的吉祥妙音。写题跋的这位可能不是佛经目录的作者，而仅仅为其抄写者。

其辞汇既是印度文、又是汉文。

本文征引的参考书目：

阿克尔：《唐和前唐时代的中国画》，莱顿1954年版。

巴科、托玛斯和图散：《敦煌吐蕃历史文书》，巴黎1940年版。

巴科：《五位回鹘使节对高地亚洲的考察》，载《亚细亚学报》，1956年。

巴尔比尔：《藏文本罗摩史》，巴黎，1963年版。

班克和噶玛丽：《吐鲁番突厥文文献》第2卷（1929年）和第5卷（1931年），柏林版。

《东洋文库[illegible]集藏语文献题解目录》，由山口瑞凤主编，1977年出版第1卷，1978年第2卷，1979年第3卷，东京版。

沙畹：《摘自汉文三藏经的500个故事和寓言》，1934年第1版，1962年第2版，巴黎版。

陈观胜：《中国佛教中的孝道》，载《哈佛亚洲研究》第28卷，1968年。

《巴黎国立图书馆所藏敦煌藏文文献选》，由麦克唐纳和今枝由郎主编，1978年（第1辑），1979年（第2辑），巴黎版。

克洛松：《十三世纪中叶之前突厥辞书的辞源》，牛津，1972年版。

戴荣：《再论伯希和敦煌藏文特藏第610号》，载《中亚学报》第12卷，第1期，1968年。

——《〈罗摩衍那〉的古藏文写本》，载《通报》第58卷，1952年。

——《有关〈罗摩衍那〉历史的敦煌藏文写本》，载《印度——伊朗学报》第19卷，1977年。

戴密微：《吐蕃僧诤记》，巴黎1952年版。

埃德格顿：《佛教混合性的梵文语法和辞书》，纽黑文，1953年版（1970年和1972年德里再版）。

埃默瑞克：《有关于阗的藏文文献》，牛津，1967年版。

藤枝晃：《吐蕃支配时期的敦煌》，载《东方学报》第31卷，1961年。

——《敦煌发现的藏语试释》，载《游牧社会研究》第23卷，1963年。

哈密屯：《〈占卜书〉题跋》，载《突厥学报》第7卷，巴黎——斯特拉斯堡，1975年版。

霍夫曼：《西藏苯教史》，威斯巴登，1950年版。

胡特和韦伯尔：《佛教象法经》，载德国《东方学报》第44卷，1891年。

今枝由郎：《有关吐蕃僧诤会的藏文文献》，载《亚细亚学报》，1975年。

——《Pt·1291汉文原文考——〈战国策〉的藏译文》，载匈牙利《东方学报》第34卷，第1至3期，1980年。

——《生死轮回史》，日内瓦——巴黎，1981年版。

饶宗颐：《孝顺观念和敦煌佛曲》，载《敦煌学》，香港，1974年版，第69至78页。

桑木丹·噶尔美：《对大圆满派教理的讨论》，载《亚细亚学报》，1975年。

克恰诺夫：《唐古特的圣祖赞歌》。无出版时间与地点。

木村隆德：《敦煌出土藏语碑文的特征》，载《讲座敦煌》第8卷，东京，1980第版。

——《敦煌藏语碑文献目录初稿》，载《东京大学文学部文

化交流研究施设研究纪要》第4卷，东京，1981年版。

拉露：《论敦煌的一种护身符》，载《汉语和佛教论丛》第4卷，1935—1936年。

——《巴黎国立图书馆所藏敦煌藏文写本目录》，第1至3卷，巴黎，1939—1961年版。

——《有关汉地禅宗发展的藏文文献》，载《亚细亚学报》，1939年。

——《高地亚洲信仰中通向死亡的道路》，载《宗教史杂志》，1949年。

——《墀松德赞时代的佛教文献》，载《亚细亚学报》，1953年。

——《大蕃官员请状》，载《亚细亚学报》，1955年。

——《菩萨〈法王经〉》，载《亚细亚学报》，1961年。

拉摩特：《维摩诘的教义》，鲁汶大学1962年版。

李方桂：《821——822年的唐蕃会盟碑》，载《通报》第44卷，第1至3期，1956年。

——《敦煌的汉藏辞汇集》，同上，第49卷，1961年。

麦克唐纳：《Pt·1286、1287、1038、1047和1290考释》，载《拉露纪念文集》，1971年，巴黎版。

诺贝尔：《金光明经》，第1卷（义净的汉译本）和第2卷（法成的藏译本），莱顿1958年版。

小畠宏允：《西藏的禅宗藏译伪经》，载《印度佛教学研究》，第23卷，第2期，1975年，第170至171页。

冲本克己：《禅宗史中的伪经〈法王经〉》，载《禅宗文化研究所纪要》第10卷，1978年。

伯希和：《论〈道德经〉的梵文译本》，载《亚细亚学报》，1912年。

黎吉生：《拉萨的古代历史王诰》，载《亚洲研究》，伦敦，

1952年。

——《墀松德赞的新碑铭》，载《皇家亚洲学会会刊》，1964年。

——《墀松德赞的墓志铭》，同上，1969年。

——《天降之法，敦煌残卷》，载纪念根舍的《佛教思想和亚洲文明》文集，1977年版。

佐藤长：《西藏历史地理研究》，东京，1978年版。

施密特：《〈甘珠尔〉索引》，圣彼得堡，1845年版。

西蒙松：《印度——西藏研究，论西藏译师们的方法》，乌普特拉，1957年版。

苏远鸣：《孔子项托相问书》，载《亚细亚学报》，1954年。

石泰安：《有关吐蕃苯教殡仪轨的一卷古文献》，载《亚细亚学报》，1970年。

——《从故事到仪轨》，载《拉露纪念文集》，巴黎，1971年版。

——《藏文语义群》，载《东方和非洲研究学院通报》，第第36卷第2期，1973年。

——《在由墀松德赞赞普选择佛教为国教时对摩尼教的一次记载》，载纪念拉摩特的《印度学或佛教学论集》，鲁汶大学，1980年版。

——《神圣赞普名号考》，载《亚细亚学报》，1981年。

铃木俊：《〈楞伽经〉索引》，京都，1934年版。

高崎：《简论汉文史料的藏译问题》，纪念乔玛学术讨论会上的发言，布达佩斯，1978年版，第459—467页。

陶贝：《岭地格萨尔藏文文献》，载《亚洲新著论丛》，柏林，1978年版。

——《柏林吐鲁番文书中的藏文人名和尊号》，同上。

特肯：《占卜书资料》，柏林，1980年版。

特尔吉克：《在敦煌发现的〈贤愚经〉藏文本残卷》，载《匈牙利东方学报》第22—23卷，1969—1970年版。

托玛斯和克洛松：《具有西藏特点的两种汉文佛经》，载《亚洲皇家学会会刊》，1927年。

托玛斯和翟理斯：《藏汉文辞书》，载《东方和非洲研究学院通报》，1948年。

托玛斯：《汉藏走廊的古代语言——南语》，伦敦1948年版。

托玛斯：《新疆藏文文书资料集》，1935年第1卷（《于阗授记》）、1951年第2卷，1954年第3卷，1967年第4卷，伦敦版。

托玛斯：《西藏东北部的古代民间文学》，柏林1957年版。

滕森：《斯坦因在米兰和敦煌发现的突厥鲁尼文写本》，载《皇家亚洲学会会刊》，1912年，第196页第2条和第205页第73条。

图齐：《藏王陵墓考》，罗马1950年版。

——《小部佛典》第2卷，罗马1958年版。

上山大峻：《藏译〈楞伽师资记〉》，载《佛教学研究》第25—26页，1968年。

——《藏译现存〈楞伽师资记〉出现的问题》，载《印度学佛教学研究》第21卷，第2期，1973年。

——《藏译〈顿悟真宗要决〉的研究》，载《禅文化研究所纪要》第8卷，1976年。

山口瑞凤：《西藏佛教和新罗金和尚》，载《新罗佛教研究》，东京，1973年版。

——《吉祥妙音和桑耶寺的问题》，载《佛教和法的研究》，这是平川彰的纪念文集，1975年，东京版。

——《活佛转世研究》，载《佛的研究》，工城康四郎纪念文集，东京，1977年版。

——《吐蕃王国佛教史年代考》，载《成田山佛教研究所纪要》第4卷，1979年。

——《两卷本译语释研究》，载《佛教研究所》第4期，1979年。

——《沙州汉人之吐蕃二军团的成立》，载《东京大学文学部文化交流研究施设研究纪要》第1卷，1980年。

译自《法兰西远东学院通报》，1983年，第72卷，本文为石泰安先生的系列文章《西藏古代文献汇编》之一。

敦煌出土的藏文禅宗文献的内容

〔日〕冲本克己 著 李德龙 译

一、前 言

佛教传入西藏，始于松赞干布王（581—649）时期，但那时只是微弱的传播。佛教正式传入西藏，实际上始自赤松德赞王（742—797）时期。以前，关于佛教传入西藏的年代问题，有各种各样的说法，〔1〕最近，山口瑞凤教授提出了最合理的解释。〔2〕

下面根据山口教授的结论，将主要年代排列如下：

761年　赤松德赞王决定信奉佛教；〔3〕

763年　吐蕃占领长安；

775年　寂护、莲华生建桑耶寺基础；

783年　建中会盟；

786年　吐蕃攻陷沙州（敦煌），招摩诃衍；

794年　招莲华戒，在桑耶寺驳倒摩诃衍；

796年　赤松德赞王退位；

814年　完成《钦定规定译语》；

822年　唐蕃会盟；

843年　达磨王被杀，吐蕃分裂。

今天，在敦煌文献中发现了许多藏文文书，据上列年表可知，这批文书是吐蕃攻陷敦煌以后出现的。一般认为，文书的下限是在张议潮收复敦煌的848年，但我认为，这些文献有一些是在所谓的吐蕃统治时期以后作成的。果真如此的话，这些文书就是使人探索敦煌这个特殊国际性都市性质的材料。在这些文书写作时期的各种事件中，尤其应当注意的是，吐蕃占领敦煌时期，正是佛教在西藏传播的初期。这就意味着这些藏文文献，是研究当时西藏佛教各种问题不可缺少的第一手资料。当然，还要充分考虑到后面所要提及的敦煌文献资料的价值。尽管如此，只要大致考察一下西藏佛教涂上了一层印度佛教色彩的情况，就会十分清楚佛教在西藏传播后期的具体内容。

藏文敦煌文献，包括许多有关禅宗的文献，这些文献提出了中国禅宗向汉文化圈以外传播和变化的新问题。

佛教传入西藏，与摩诃衍禅师（大乘和尚）入藏很有关系。在此之前，唐蕃之间在政治、经济、文化等各方面就有了密切的联系，因此，摩诃衍入藏前，中原佛教确实已经传入了西藏，这种情况从上列年表中亦可得知。那么，中国佛教的具体情况又是怎样的呢？摩诃衍入藏前传入西藏的佛教是否包括禅宗呢？这些问题的详细情况还不得而知。例如，藏文史书中记载了这样一件事：为了传佛教入藏，唐朝派去的使者在回来的路上会见了禅宗支派净众宗的无相（金和尚）。〔4〕这项记载意味着什么？当前也不太明确。〔5〕

禅宗本来的主张，是基于否定理论的“负的思想”，该宗的实践，按照选择的思想，也是极其单纯化的。具有这种主张的宗派，就一般理论而言，在它成立之前，不以对佛教

有广泛的高水平的理解和对烦琐哲学的倦怠为前提是不可能出现的。从这点来考虑，很难认为佛教正式传入西藏之后就立刻传入了禅宗。这样一来，倒不如说在西藏对佛教达到了大致理解的水平之后，摩诃衍主张的简明的禅宗才开始在西藏爆发性地流行，这种解释更为合理。

不管怎样，作为考察这些问题、以及西藏禅宗特殊变化及影响等问题的重要资料，正是所谓敦煌出土的藏文禅宗文献。这些文献反而还可提供有关中国禅宗诸问题的新知识，也可能再提出一些新问题。

二、藏文禅宗文献在敦煌文献中的地位

敦煌文献中的藏文文献，在所谓的胡语文献中所占比重最大，原因是吐蕃王国曾经占领过敦煌。〔6〕这些藏文文献，主要是作为斯坦因和伯希和的搜集品分别藏于伦敦大英博物馆和巴黎国立图书馆的敦煌文书。这些文献的目录有如下二种：

瓦累·布散：《英国印度事务部图书馆藏敦煌藏文写本目录》，伦敦，1962年。

马赛尔·拉露：《巴黎图书馆藏敦煌藏文写本目录》Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ，巴黎，1939年、1947年、1960年。〔7〕

随着研究的进展，以上目录中出现了许多应该补充和订正的地方。依据新成果而作的解题目录也正在编辑过程中。〔8〕敦煌文献，从形状上看，可分为卷子型、贝叶型、折子

型等，文书的大小也各不相同；从所载内容上看，也是各式各样的，从几十张纸一个内容的大部头文书到残片都有。另外，有的文书原属同一件而被分开保存，相反，也有的一个写本上连写了多种内容。因此，正式公布的文献数字并不怎么具有实际意义。为了进行推测，现对敦煌文献的数量作个大概估算。目前已知斯坦因搜集的汉文文献约7000件，藏文文献约700件；伯希和搜集的汉文文献约3000件，藏文文献约2200件；北京图书馆收藏的汉文文献约1000件；其它地方所藏汉文文献约1800件。合计汉文文献约13000件，藏文文献约3000件，藏文文献占全部文献的20％左右。〔9〕这些藏文文献，几乎都是佛教典籍。其中有关禅宗的文献，充其量不过50件左右，即使加上未发现的，也不会超过100件。〔10〕对于现存文献，无论如何只能了解到这个大概情况。

本文前面使用的“敦煌出土的藏文禅宗文献”这一术语，具有广义和狭义之别。狭义的禅宗文献，是说原始的禅宗是在中原内地流行的，在西藏地区，很缺乏这种宗派的觉悟，因此是指直接的中国内地的禅宗文献以及直接关系到由中原入藏的摩诃衍禅师的文献；广义的禅宗文献，包括在中原禅宗影响之下，在西藏或敦煌地区独立编纂并改观后的文献，尤其包括大成就派或大瑜伽派文献以及与禅宗具有很深关系的中原伪经类文献。广义的禅宗文献，可分为如下三类：

（一）藏译的中原禅宗文献；

（二）在敦煌独立发展、变化后作成的禅宗文献；

（三）从西藏地区传至敦煌的文献。

这当中的（二）、（三）两类，在现阶段还难以明确区分。〔11〕并且，有可能在西藏和敦煌都有相当一部分文献

散失了。因此，仅以现存文献进行单纯的比较分析，也许几乎不具有什么意义，只是我在将当时的敦煌和西藏作为性质相同的文化圈加以概括时，感到有些犹豫，才特意分作两类的。至于第（一）类，显然是指直接翻译的汉文文献。随着今后研究的进展，期待更新资料的发现。在此，会使我们看到一个非常有趣的现象，那就是，在考察藏汉两种禅宗文献时，会发现两种之间具有相当大的差距，尽管是同一时期、同一地区流行的文献，两者间具有对应关系的却很少。另外，还可看到，汉文禅宗文献，在吐蕃占领敦煌后几乎没有新的发展，与此相对的藏文禅宗文献，却表现出脱离了汉文文献的影响、单独活跃发展的情况。对此，还必须进入唐、吐蕃在敦煌的关系史的领域，从更广泛的角度去考察。

下面，按照具体文书内容，对前面提及的三类文献重新分类如下：

（一）中原禅宗文献；

（二）关系摩诃衍禅师的文献；

（三）中原造的伪经；

（四）大瑜伽派文献；

（五）其它藏文禅宗文献。

三、中原禅宗文献

敦煌发现的藏译中原禅宗文献，可分为大体上完整而单独存在的和其它文献引用的两种情形。被引用的文献又有两种情况，一是在翻译全文已经流行后引用的；一是转抄它书一些引句的。许多文书究竟属于哪一种引用，目前还不能

作出断然区别。

另外，还有这样几件文书，很可能是从汉文译成藏文的，但眼下却未发现与此相对应的特定汉文文献，其资料价值也难以确定。关于汉文文献，本书（指《讲座敦煌》——译者）其它章节分别作了详细论述，本文只作简单记述。

再说藏文文献，在用斯坦因、伯希和编号所代表的一些文书中，一般是几种不同内容连写在一起。对于这一点，后面将要涉及到。在这种情况下的这些文书，从整体上看是一个脉络，一般认为这是按某种主张或观点作成的，那么，这种主张或观点又是什么呢？这是一个很难解释清楚的问题。我认为，许多内容连写在一起，也许不具有什么重大意义。这个问题现在还属于未解决的范畴。下面，不拘于斯坦因、伯希和整理的编号，将这些文献一件一件地分别加以分析、记述。

1.《楞伽师资记》（S•710）

这是大安寺净觉（683—750？）撰写的、以传持《楞伽经》的北宗禅为正统的禅宗初期的史传书。原书的写作时间推断为720年左右。〔12〕似乎是比较早的时候被带到敦煌的，但其被带到敦煌的具体时间和动机，一点也不知道。该书的汉文写本已经发现了数种，将这些写本收集后的译注本也已经出版。〔13〕

《楞伽师资记》的藏文写本，只有S•710号一种。上山大峻氏已向学术界作了报告。〔14〕笔者也发表了以藏文原文为中心的校订和译注。〔15〕

该文书原题是《楞伽师弟子经》，使用这样的题目，在藏译文献中属于一般情况。该写本没有序文和跋语，内容到

第五祖道信章中间就终止了，但原文本身有个“终”字，作为文体完结了。在相同的《楞伽师资记》汉文写本中，如S·427，也是在写作中途终止了，原文的整体状况不明，这是敦煌文献的一个普遍特征。这种现象出现的原因之一，是当时写经事业宠大，参与译经的写经生劳动条件非常苛刻所致。〔16〕如北京图书馆所藏的一件中途停止的《二入四行论》（北图宿99）中，就有如下一段乱写的文字，由此可以窥见其状况：

“写书今日了，为何不送钱？

谁家无赖汉，回头不相看。”

然而，并非全是由于这种事情引起的，有些文书只是习作，更有的是某些文献的增补或抄录，这很可能反映出了该文献发展、流传各阶段的情况。

藏文《楞伽师资记》，在藏文禅宗文献中是个孤本，不仅没有其它写本，连引用的文书也未发现。据笔者所知，在西藏地区也没有留下其痕迹。那么，本文书出于何意由谁在何时何地译成藏文的？这些问题的详细情况完全不清楚。只能说由于唐发生了安禄山之乱（755），与中央权势者结合的北禅宗受到了致命打击，这时候《楞伽师资记》的原本被带到了敦煌，吐蕃统治敦煌时，该书在敦煌被译成了藏文。

本文书的特征，上山氏已经阐明，现将其要点归纳如下。

（一）该文书采取完全忠实于汉文的直译；

（二）译文幼稚、拙劣，译者本身对内容的理解程度值得怀疑；

（三）增加、脱漏、误译之处甚多；

（四）译文中有完全异样的语句和段落，可能译自和今本汉文《楞伽师资记》不同的另一写本。〔17〕

其它特征还有，文中频繁出现明显的单词误写。我推测，可能还有另外的藏文原本存在，但这一件文书很可能是与汉文系统不同的本子。因此，这件文书具有这样的意义，即：对以往只据汉文《楞伽师资记》进行的研究和初期禅宗史的研究，提供了新的资料。〔18〕

本文书明显地使用了从汉语译出的敦煌藏文文献中的一般译法，但和西藏本土的文献相比较，又有其独特的倾向。以前有人认为，这种文书是在《钦定规定译语》制定前，使用"旧译语"译成的。上山氏还据此展开论证了文书的年代，笔者也曾作过这方面的论述。〔19〕然而，《钦定译语》本来是为了淘汰西藏本土混乱的译语现象而制定的，其基本原则是以翻译印度佛典为对象。在主要翻译汉文典籍的特殊地区敦煌，带入这个概念就不合适了。把所谓的"旧译语"看成为以汉文为主要对象的译法，并以这种译法作为确定年代的基准，是错误的。的确，在吐蕃统治敦煌后期出现的吴法成这个优秀的学问僧，〔20〕在翻译汉文典籍时使用了《钦定规定译语》，但如说他是吐蕃王国的正式译经僧，倒不如说这在敦煌是个特殊的事例更为妥当。〔21〕

2.《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要决》（P.116）

这是本为同一个人的莫陈琰居士和智达禅师以互相问答的特殊形式写成的北禅宗系统的文书。汉文写本P.2799号文书附有序言，并载有712年（先天元年）的年号。该文书几乎不具有书目研究和思想史研究资料的意义，但又可以说它是研究北宗禅思想形成的重要契机。〔22〕

上山大峻氏已发表了对本文书藏文原文的校订和译注等究成果。〔23〕原题本意是，《顿悟真正本性修行金刚般若到彼岸法之重要大门》，这完全是汉文标题的直译，因藏文研题有标点，可知“金刚般若……”以下放在了副标题的位达置上。这件藏文文书的内容，与简略题名为《顿悟真宗要原决》的另一件汉文写本（P·3922）的前半部分相对应。〔24〕

如上山氏所述，本件藏文译本的特征是，上面载有汉文写本现存部分以后的内容，因而具有补充汉文写本多处误写、脱落的意义，是一件有益于重新整理完整原文的文献。本文书的译法和《楞伽师资记》相同，也是忠实于汉文的逐字逐句翻译。比《师资记》译得要正确，并按照《钦定规定译语》，采用了一些新译语。

上山氏对其译语法进行了详细的比较，认为本文书译成于8世纪末（780—800前后），并认为这件文书暗示了与摩诃衍禅师的关联。但我认为上山氏的说法是完全错误的。理由是，上山氏的论述仅是以下列情况为前提的，即：本译文在西藏本土流行；《钦定规定译语》制定后，即使在敦煌也完全放弃了所谓的“旧译语”。这种前提，上山氏没能加以证明，因而他也没有考虑到敦煌的特殊情况。〔25〕最好的说明是，按《钦定规定译语》翻译的《金刚般若经》，也被连写在同一件P·116号文书上，这种连写并不符合上山氏的推理。所有这些都说明，这件文书是在敦煌译成的，这是毫无疑问的。

本文书和前面的《楞伽师资记》一样，在藏文禅宗文献中属于孤本，也未发现其它写本及其转引文书。因此，该文书在思想方面的影响是不可估量的。它提出了佛教典籍藏译

法及中国禅宗文献流传等方面的问题，是一件进一步了解北宗禅思想的宝贵资料。

3.《二入四行论》（P·116　P·821）

这是禅宗初祖菩提达摩的语录，该内容在汉文文献中出现了数种，其中包括“长卷子”（杂录）。本文书的原文校订和译注也已发表。〔26〕在敦煌藏文献文中，只发现了引用本文书“理入说”的写本，另有S·710《楞伽师资记》载入了包括“行入说”在内的内容。严格地说，难以称这些写本为《二入四行论》。将《二入四行论》与引用的译文相比较就会发现，显然是《二入四行论》译法洗练。另外，菩提达摩在该文书中被称作菩提达摩多罗。从中国禅宗史来看，这件文书当属于保唐宗系统。〔27〕

在敦煌，虽然未发现除此之外的《二入四行论》的藏译本，但在西藏地区，却在《禅定灯明论》〔28〕、《大臣实录》〔29〕中多处引用。这两部书收罗了包括“长卷子”在内的差不多全部内容，具有补充汉文文献缺损部分的价值。〔30〕另外，《禅定灯明论》在引用该内容时，称原本为《大论》，在从《大论》及其它文献引用的内容中，也有现存《二入四行论》里看不到的部分。但其中《绝观论》这部分是一致的。本文书提出的以上问题以及本文书在初期禅宗史中的地位、本文书与西藏本土文献的不一致等，还需要今后进一步研究、弄清。就本文书明确表现的禅宗典籍向西藏本土渗透这一点，足可以说它是一件宝贵资料。

4.《历代法宝记》（P·116、P·121、P·813）

根据神会的《南宗是非论》，主张南宗特别派系净众宗、保唐宗为正统禅宗，本件文书就是阐明这一思想主张的

资料。写成于无住圆寂（774）以后，是敦煌禅宗典籍中最新的材料之一。

柳田圣山教授很早就注意到了这一文书，他对本文书的译注和研究论著已发表。〔31〕关于本文书与西藏的关系问题，小岛氏也有许多考证和论述。〔32〕

在三号文书中，〔33〕P．116号是引用各禅师话语的短文，分为三节，常被冠以《无住禅师禅录》等名称。〔34〕P·121、P·813号文书，常被称作《七祖录》或《七祖禅录》而引用。〔35〕都没有使用《历代法宝记》这个名称。另外，以前都是将本文书和前面的《二入四行论》一同被确认为是在西藏本土传播的文献，但在西藏却未看到同样的题名。一般来讲，敦煌文献基本上都是写本，变换题目的事并不稀奇，由此还不能对本文书作出草率的判断。但是，由于从本文书中可以分析出构成《历代法宝记》的几个要素，因而有必要弄清现存《历代法宝记》的成书年代。如前所述，现在汉文《历代法宝记》写成于774年以后，此时中原内地和敦煌已经断绝了联系，《历代法宝记》直接传入敦煌的可能性很小。这样的话，使我们不得不重视按剑南→吐蕃→敦煌的顺序传播的可能性，这也符合禅宗典籍向西藏本土渗透的事实。这件文书存在的意义是很大的，但由于初期直接传入西藏的禅宗是净众宗或保唐宗，因此不能将此文书作为摩诃衍禅师思想，这是已被公认的。

5、《诸禅师语汇》（拟）（P·116、P·813、P·821）

P·813和P·821号文书是两个断片，原和P·116号文书是同一个系统的写本。内容大体包含在P·116号文书的相应部分中。P·116号文书是敦煌出土的藏文禅宗文献中部

头最大的文书之一，很早就已引起人们的注意。〔36〕其中一部分是《诸禅师语汇》（拟），上面连续写有十六人的话语，共引用了18次。在此之前，还引用了包括龙树、提婆在内的八人的语言，又有摩诃衍禅师的《禅定不观论》，这个内容放在另一节论述。

这十六人当中，能够确定(包括推测)的只有无住、神会、摩诃衍三人。〔37〕现在还不清楚整个文书的编辑意图。大成就派的《禅定灯明论》和《大臣实录》继承了其中的一部分，与前面提到的《二入四行论长卷子》一起，共同构成《顿门章》。由此又引出了西藏和敦煌两地译文的异同、各禅师的确定以及重新看待整卷《二入四行论》等问题。另一方面，也表现出了在禅宗兴起过程中，比较早的时候就有了大量的禅宗语录及其著作。本文书采取摘引、汇编的方法，换句话说就是，这件文书是汇集了以往用经典证明的语录而作成的。

6.其它中原禅宗文献

从汉文禅宗典籍翻译的藏文文献，大体上没有错误的倒是P·818号《卧轮禅师安心出家十功德》〔38〕和P·635号《降魔藏禅师安心法》〔39〕等。卧轮、降魔藏二禅师如后所述，在P·116号文书上就出现了。P·818和P·635号文书都是残片，除了P·116号文书中的《卧轮禅师看心法》之外，未发现与之对应的汉文文献。在S·709号文书中，引用了总括荷泽神会攻击北宗禅思想的四词话，即："摄心内证，起心外照，凝心入定，住心看净"。〔40〕接着这四句话下面的内容，在已知的神会著作中从未见到。〔41〕这些敦煌文献的出现，为中国禅宗史提供了新资料。这些资料将会促进今后的研究。

以上这些资料与汉文禅宗典籍的关系，眼下还不能作出推测。因此对其资料的价值也不能加以充分说明。另外，P·121号文书中包括有《顿悟要论》、《禅定论》(拟)、《法门要论》等内容。〔42〕今后，我将对这些文书分别试作出校订和翻译，在充分积累材料后，再从更广阔的论证中确定其资料价值，重新考察以前不清楚的各种问题。

除上面介绍的文书以外，敦煌文献里还有许多汉字藏音写本和其他藏、汉文对应的文书，其中已确认的有《南天竺菩提达摩禅师观门》。〔43〕其它汉文藏音写本，几乎没有明确解释，但愿其中也能发现更新的禅宗典籍。敦煌文书中的汉文藏音现象，对于解决中古音韵学和汉字史中的一些问题是非常有用的。

上面介绍了藏译中国禅宗文献的大概情况，这些虽然都是敦煌资料，但在性质上却有些差别。从大的方面看，可分为向西藏本土渗透强的、和没有渗透到西藏本土的两种。不论哪一种，都具有补充中国禅宗史料的意义和了解西藏初期佛教史的意义，同时也是解决敦煌这个特殊文化圈各种问题的间接材料。

当前，对这方面的研究还刚刚开始，不应有隔靴搔痒的感觉，今后的研究成果将使这方面的问题成为饶有兴趣的领域。

四、有关摩诃衍禅师的文献

在佛教传入西藏的初期，最大的事件就是桑耶寺宗义论争(794)。这是一次以当时西藏正式的大寺院桑耶寺为中心，

由后来称作渐门派的印度佛教（瑜伽行中观派）和被称作顿门派的中国佛教（禅宗）之间直接对峙的宗派教义争论。这一事件，不仅对于兴起时的西藏佛教史、而且对于当时的印度和中国佛教思想方面的各种问题，都具有重要意义。〔44〕

桑耶寺论争时，恰好是吐蕃统治敦煌时期。在论争之后，作为争论一方的当事人摩诃衍也来到了敦煌，因此，敦煌文献中出现了丰富的摩诃衍禅师的遗文。〔45〕有关摩诃衍的敦煌资料中，只有《顿悟大乘正理决》（P·4646、S·2672）〔46〕有汉文写本，其余皆为藏文文书。这类文献由序言、问答、和摩诃衍的论著三部分组成，具有如下特色：

（一）以有关桑耶寺论争的往来文书为基础；

（二）序言的作者王锡根据一些资料编辑修订的文书及进一步转写的文书；

（三）编辑的文书中，杜撰、重复、脱落之处甚多；

（四）由于包括多次往返问答的文书，所以写成时间有一定的幅度。

（五）文书以经证内容为主体；

（六）文书中对论争的原因和性质，自然有个界限。

（七）关于摩诃衍的基本资料，并不完全。

禅宗的主张及命题涉及到许多方面，简单归纳起来，就是以坐禅看心的不思不观为基本要点，首先从本有佛性的立场去理解般若波罗蜜。在论争中，也涉及到了动与不动的渐修方便思想。本宗与方便，换言之就是将顿悟和渐修理解为本义和世俗的二谛说。这种思想是以本有佛性为前提，否定修行的，但同时又承认现实中众生机根不同，也介入一些方便说的所谓修行理论。

这种主张和以离念说为中心的北宗禅思想是相同的。摩诃衍自己作为依止大师，举出了降魔藏和大福、〔47〕小福等人，这些人也都是北宗系统的人物。当然也不能忽视荷泽神会“本知”、“无念”等思想对摩诃衍的影响。

敦煌发现了许多有关摩诃衍的藏文文书，这些文书的特征之一，是各文书的题目和内容各式各样。〔48〕现按文书内容进行分类如下：

1.《顿悟大乘正理决》（P·823、〔49〕P·827〔50〕、P·21〔51〕）。

这几件文书全是《正理决》的“旧问”及其回答部分，有的只连续写了回答的内容，其中有些内容是汉文文献中未包括的，总量不多，但却为探讨《正理决》的构成及发展提供了材料。由于文书中只有几次问答的“旧问”部分，这部分在现存《正理决》中又是完备的，因此可以恢复其原形，但不能以此作为论争的直接记录。〔52〕从译语上看，新旧译语混杂使用，对此要作出正确解释也还是个问题。

不管怎样，这些文书是直接关系桑耶寺论争的重要资料。

2.《禅定不观义》（P·116、P·117）

P·117号文书尾部欠缺，原题是《禅定不观论六与十波罗蜜说经》〔53〕。根据这个题名可知六波罗蜜与十波罗蜜是统一的。《正理决》中只有大波罗蜜之说，根据其它材料也可确认摩诃衍有十波罗蜜的思想。〔54〕另外，上面提到的P·21号文书中也有《不观义》的题名，其内容则是《正理决》的提要。

3.《禅定顿悟门》（S·468、S·709、P·117、P·812、P·813、

P·827)

P·117号文书中这部分内容的名称是《禅定顿悟门并注释》,P·812、P·813号文书的题目类似《禅定不观义》,〔55〕P·827号文书没有题目,〔59〕也没有其它文书可供直接对照。P·117、P·812和P·813号文书却很对应。对于这些文书，上山氏已作了考察。〔57〕

这些文书的内容是简述不思顿悟和五方便思想。五方便是按顿悟的相对关系来表现的，这些内容与《正理决》的有情根机不同说相关连，但直接看上去却不一致，可以作为《正理决》的补充。

S·468和S·709号,原来是同一文书,两号文书上都有相同的《禅定顿悟门》的标题,但内容却与上面的几件文书完全不同。〔58〕这件文书以看心实践坐禅为定义,主张连续坐禅即看心,看心就是不思不观。另外，该文书还将不思理解为方便。这种否定事实方便说的观点及其对如来禅的解释，内容是丰富多彩的。

4.《语录》 (P·116)

前面《诸禅师语汇》(拟)中引用的内容和另外两处的内容都是短文，没有正式使用《语录》这一名称，记作《禅录》或《禅经》，或许是从某些著作中抄引的。

以上概述了现已判明的摩诃衍文书，其它地方还有一些类似的文献，但因缺乏确凿证据只好省略了。这些文书合在一起，构成了藏文禅宗文献中一组最丰富的资料，就连西藏本土成书的《禅定灯明论》和《大臣实录》也多次引用这些资料，可见其影响是相当大的。尤其是以摩诃衍为中心的大量文献，被大成就派的《禅定灯明论》等文献所引用，成

了该派思想形成的一部分，与后面所述的大瑜伽派文献也有联系。这些文献，不仅涉及西藏初期佛教史的问题，也提出了西藏接受禅宗和禅宗在西藏发生了变化等有趣的问题。

五、中原系统的伪经

伪经是与真经相对的概念，是指在印度以外地区主要是在中国写成的经典。这些经典，具有补充中国佛教背离印度经典独立发展思想的意义。作为阐明中国佛教史的特殊资料、尤其是作为佛教实践思想的资料，占有一定的地位。〔59〕

禅宗是中国佛教史上最晚形成的宗派之一，是扎根于中国式思维土壤中的土著佛教。禅宗的历史，归结起来就是这样一个过程：首先是一反以精密理论为支柱的教义性佛教而建立、以实践的要求为动因、经过将其实践思想置于佛说的名义之下经证期、最后发展其高层次的实践思想。

为了引经以证其思想，禅宗利用了许多伪经。这些伪经是敦煌禅宗文献的一大特色。根据柳田教授的说法，禅宗系统的疑伪经可以举出如下几种：《最妙胜定经》、《金刚三昧经》、《法句经》、《禅门经》、《法王经》、《圆觉经》《首楞严经》等。〔60〕

值得注意的是，这些经典中的《金刚三昧经》、《首楞严经》、《法王经》三部经典，用所谓的“旧译语”译成了藏文，并收入了现存的西藏大藏经之中。〔61〕

这几部经典载入了西藏最古老的经典目录《登迦目录》〔62〕（824）中，可知这些经很早就传入了西藏。《登迦目录》所载佛经总数为736部，其中从中原内地传去的经

典却仅有一点点。〔63〕可见这些经典是该目录附带性地列上去用以补充印度佛经的。但这当中却收入了包括《金光明经》和《楞伽经》等与禅宗关系很深的经典，由此亦可窥见从中国内地传入西藏的佛教一大流派禅宗的一些情况。

这几部典籍和上面列举的《禅门经》，均出现在敦煌藏文文献中，其情形有二：一是以完整的内容或断片形式存在、作为独立经典流布的；二是被一些论书（其中多数为大瑜伽派文献）所引用的。属于前一种情况的有《金刚三昧经》(P·632)、《法王经》（S·222、S·223、S·264、S·265、P·624、P·2105〔64〕）、《最妙胜定经》（P·102）；属于后者的有《首楞严经》、《禅门经》等。今后还可能在这类经典中发现一些新材料。

上述典籍的存在表明，敦煌和西藏地区全然不是中原内地所见到的那种排斥伪经的形势，特别是大量的《法王经》写本的存在，表明该经曾在很大范围内广泛流行。我认为这些伪经的存在，对于解决前面所说的译语方面的问题和一些难懂的敦煌本藏文的译解问题，具有重大意义，但现阶段几乎没有开展这方面的研究，〔65〕许多情况还不能加以阐明。

六、大瑜伽派文献

大瑜伽这个术语，原来是印度系统的密教所说的mahā yoga一词的音译，自称大瑜伽者是当时西藏佛教的一个派别，属于后来的大成就派系统。

大成就派文献《禅定灯明论》表明，这一派的思想的确经过了渐悟→顿悟→大瑜伽→无上瑜伽的发展阶段，被喻为

梯子形。证实这种发展的《禅定灯明论》，原文是17世纪以后写成的文献，〔66〕虽然里面含有丰富的吐蕃时期的资料，但拿此书中对教理的解释原封不动地套用吐蕃统治下的敦煌，是很困难的。无论从哪方面讲，都有必要证实当时密宗佛教的具体情况。

一方面，先探讨一下同时期的敦煌藏文文献，这些文献中大瑜伽的含义是不完全相同的，一般看来都是极朴素的，不含有顿门派的主化及其变文后的内容。从《禅定书》(S·709)来看，大瑜伽是不奉行《楞严经》所说的如来禅。〔67〕另外，在《虚空藏（禅师）善知识系谱略述》（P·996）中，向金刚乘学僧虚空藏传教的中原禅师，估计就是摩诃衍。虚空藏禅师的弟子智音禅师著有《大乘无别修习道》一书传世。〔68〕敦煌文献中也发现了这本《大乘无别修习道》，〔69〕上有“……大瑜伽修习义，集自深奥大乘诸经，八十八章”（P·818），从名称来看，是大瑜伽派的文献。另外还有《大瑜伽最上见解》（P·837、S·470），被后来的大藏定为gNyan dpal dbyans，是帕卡穆的著作。综合这些事实则可以说，当时所谓的“大瑜伽派”，和中国禅宗有着密切的关系，其情形正如P·996号敦煌文书所说：“印度、中国及西藏地区卓越的达禅师之教义及其秘传，是以大乘了义经所言内容为根据的”。因此我认为，大瑜伽派是了解禅宗发展的一个派系。

当前，还没有对大瑜伽派进行充分的研究，问题也是很多的。现暂按上面的观点，将几件已经证明的有代表性的文献列举于下。

1.《对大瑜伽师达有关键意义的写本文书》（拟）

（P·116等）

整卷P·116号文书，〔70〕可分为12节，其中第五节开头及第七节末尾有如下两段话：

“本文书是关于对大瑜伽师达具有重要意义的、并以此为核心的记录。一方面回答对无始以来贪著于语言、风范的达禅师的反论，一方面推翻对方的观点，从而去体验所取、能取”。

“作为无想第一方法的典据，对大瑜伽师达具有重要意义，本文书以记录念诵典据、减少所依为终结。”

我认为这是一连串大瑜伽派文献，内容由宗义论争、大乘法不观义和诸禅师语汇所组成。在宗义论争部分，采取用许多经典证实自己观点、进而回答对方质问的形式，其中也利用了前面所说的伪经。这部分中还出现了莲华戒《修习次第》和摩诃衍《正理决》两书共有的内容。大乘法不观义部分是这样整理的：从不观的观点出发，同样用经典来证实各种教义，也自如地运用了包括伪经在内的许多经典。在诸禅师语汇部分，引用了龙树、菩提达磨多罗、无住、降魔藏、阿尔丹黑、卧轮、摩诃衍、圣提婆等八个人的著作。其中也有批判《修习次第》的内容。这件文书的编辑意图，从题目上看是很清楚的，但在文中却有如下一句话：

“顿门派的主张和如此众多的佛经解释并不矛盾，和诸位优秀法师的教义也完全一致。”因此，我认为这里指中国禅宗的顿门派和大瑜伽派是同义语。再有，题名中出现的所取、能取，据藏文史书《王统记》来看，是取自摩诃衍“徘徊轮回之因，生成所取、能取二果”这一主张。

因此可以说，这件文书是在桑耶寺论争结束之后出现

的。其中收集了失败的顿门派的观点，或许是在西藏本土编辑的。这个结论，也可从西藏大藏经中载有《顿悟无分别修习义》推测出来，因为《顿悟无分别修习义》是在桑耶寺论争之后，以《修习次第》和本文书内容为基础，按照顿门派思想，摄取渐门派的止观说，根据这种特异观点作成的。〔71〕

这样一来，可以说大瑜伽派至少在初期与顿门派相较没有太大的区别。桑耶寺论争，是依据印度佛教淘汰中原佛教的争论，实际上不只是个单纯的教义问题，这是很明确的。

2.《大瑜伽修习义》（P·818、S·705）

P·818和S·705号文书，本来就是同一件，〔72〕题目及状况如前所述。作成时间大约在9世纪前半期，即所谓的佛教前弘期传播的最后阶段。

该文书的内容是针对涉及八十八章的质问，按照《依据八十经》，以经证的形式来回答。我推测，现存部分大约是全部内容的六分之一。据藏文史书记载，在桑耶寺论争之际，知道莲华戒入藏的顿门派为准备辩论，持有与《依据八十经》同一名称的文献。当时，各种经典还没有自成体系，论争双方只是抓住一些章句、片断，将适合自己观点的经典，以名句集的形式加以重新编辑。这种情况不仅在西藏，在印度和中原也多有发生。我认为这是具有共同性质的文献。

《大瑜伽修习义》的特点和P·116号文书一样，引用了许多伪经，二者内容也有共同之处，只是文章的脉络有些不同。不能断定两者是否有直接关系。另外，本文书中还包括了《禅门经》的内容，这是目前所知唯一引用《禅门经》的例证，但却未发现《禅门经》译成藏文的形迹。再有一点

是，本文书与《历代法宝记》和《诸经要抄》及印度的《经集》有很深的关系，其中也有几处盲目抄引其它书的地方。

从以上情况看，该号文书不是一个统一的整部著作，而是从独立的观点出发，依照各种典籍，综合了印度和中原两种佛教的大瑜伽派文献。与P•116号文书的性质稍有不同，这种论书频繁引用同一章句，由此可以推测与论书作者达所著相同的某种入门书，如经典名句集流传时的时代背景。〔73〕

3.其它大瑜伽派文献

前面提到的帕卡穆的《大瑜伽最上见解》（P•837、S•470），和S•709、S•667、〔74〕S•710、P•841等号文书，也都是大瑜伽派文献。只是文献中的说法有所不同，其中存有近于金刚乘的内容。所以，敦煌本大瑜伽派文献可分为三组或三组以上，目前尚不清楚相互之间具有怎样一种关系。或许反映了瑜伽派各发展阶段的情况。由于眼下没有充分理解文书内容，故此只能举出文书的名称，至于相互间的关系问题，留作今研究。

七、其它藏文禅宗文献

在敦煌文献中，发现了许多纲要性教理文书，对此也曾进行过一些研究。〔75〕这种文书多与禅宗文献连写在一起，这一点暗示了如下情况；即：佛教传入西藏后，处于印度和中原汉地佛教混杂的状态，西藏佛教有必要在短时间内急剧提高理解教义的水平，有必要不断证实教理体系。因此这些纲要性文书也应纳入更广义的禅宗文献范畴。

另外，在确认的与这些文献同一体系的文献中，还有以

三宝问答为中心、取名为《法门要论》（P·121）的文书。在中原汉地禅宗典籍中有《三宝问答》〔76〕、《三窠法义》（77）、《大乘开心显性顿悟真宗论》〔78〕等，因此《法门要论》等文书也应属于禅宗文献的范畴。

这样一来便可以说，在西藏本土，既传入了以《见差别》为首的教理纲要书，又存在接触汉文禅宗典籍后产生的教理问答书。〔79〕我认为这正好表现了吐蕃统治敦煌时期的特殊情况。这些文献，作为表现印度和中原汉地佛教综合发展的西藏前弘期佛教史的特殊资料，应占有一定地位。根据这种观点，对于桑耶寺的论争，至少不能象以前那样将其作为单纯的二者择一的问题处理。

八、结束语

本文素描式地分别指出了敦煌出土的藏文禅宗文献，对于提及的文献的性质，没有作出适当的结论。现实情况是这个领域的研究还刚刚开始，留作今后的课题还很多。

只就各件文书进行研究，也可见到优秀成果，但切不可急于得出片面的性急的结论。一方面要继承先学的研究成果，同时也要敢于对前人的研究多加批判。新的成果也有必要待后人再加以订正。我认为，今后应一面积累对文献的扎实的分析和批判，一面应用更广阔的眼光，谋求建立连贯的思想史的基本观点。

由于笔者知识欠乏，本文疏漏之处一定不少，希望得到有识之士的修正与补充。

注 释

〔1〕藤枝晃《沙州归义军节度使始末（一）》（载《东方学报》第12册第3分册，第94页，京都，1941年）。藤枝晃《吐蕃统治时期的敦煌》（载《东方学报》第31册，第288页，1961年）。佐藤长《古代西藏史研究》下卷，第498页以下，京都，1959年。芳村修基《印度大乘佛教思想研究》第53页以下，京都，1974年。上山大峻《昙旷和敦煌的佛教学》（载《东方学报》第35册167页以下，京都，1964年）。苏莹辉《敦煌论集》第215页以下，台北，1969年。戴密微《吐蕃僧诤记》第167页，巴黎，1952年。图齐《小部佛教文献》Ⅱ，第26页，罗马，1958年。

〔2〕山口瑞凤《吐蕃王国佛教史年代考》（载《成田佛教研究所纪要》第3号，第1—52页，成田，1978年）

〔3〕以下的年表来自山口瑞凤上揭著作第12—24页的年表，这里只列出了主要事件。关于这个时代的概况，请参照山口教授的概论性著作《东洋思想讲座》5《西藏佛教》，第231页，东京，1967年）。

〔4〕山口瑞凤《西藏佛教与新罗金和尚》（载《新罗佛教研究》第4页以下，东京，1973年）。

〔5〕主张净众宗或保唐宗传入西藏的论文，有如下几篇；小畠宏允《西藏的禅宗和〈历代法宝记〉》（载《禅文化研究所纪要》第6号第152页以下，京都，1974年）。小畠《古代西藏的顿门派（禅宗）流派》（载《佛教史学研究》第18卷第2号，第58页以下，京都，1976年）。小畠《〈历代法宝记〉和古代西藏佛教》（载《禅宗语录》3《初期禅宗史Ⅱ》第325页以下，京都，1976年）。

在西藏和敦煌地区，《历代法宝记》占有重要地位，小岛的着眼点是很出色的。但将此文书与摩诃衍连在一起是没有道理的。请参照山口瑞凤《吐蕃王国佛教史年代考》第28页。拙稿《桑耶寺宗议论争（一）》（载《日本西藏学会会报》第2号，第4页，东京，1975年）。

〔6〕关于这时期敦煌的一般状况，请参照藤枝晃《吐蕃统治时期的敦煌》、塚本善隆《塚本善隆著作集》第352页以下（东京，1975年）、上山大峻《敦煌佛教的盛衰》（载《亚洲佛教史·中国编V〈丝绸之路的宗教〉》第165页以下。

〔7〕另外，北京图书馆、列宁格勒苏联科学院东洋学研究所也保存了敦煌汉文文献，关于这些地方保存的藏文文献的情况，目前尚不清楚。请参照川口久雄《苏联的敦煌资料》（载《文学》第38卷第12号，东京，1970年）。

〔8〕山口瑞凤等《斯坦因搜集的藏文文献解题目录》第1—3分册，东京，1977年、1978年、1979年。

〔9〕实际上总数可达40000件以上，见上山大峻《敦煌佛教的盛衰》第155页。这里所说的只限于能够利用的文书。

〔10〕顺便说一下，汉文文献中的禅宗文献，柳田圣山教授的目录中提高到180件。见柳田圣山《初期禅宗史书研究》第51—53页，京都，1967年。

〔11〕作为“藏文编辑的禅宗资料”，木村隆德氏整理了（二）、（三）两类，他首先区分出了大成就派文献。见木村隆德《传入西藏的中原汉地禅宗》第26页，（载《昭和51—52年度科学研究补助金一般研究B,研究成果报告书》，东京，1978年）。

〔12〕柳田圣山《初期禅宗史书研究》第58页以下，京都，1967年。柳田《禅宗语录Ⅱ》（载《世界古典文学全集》36B，第457页，东京1974年）。田中良昭《敦煌禅宗资料分

类目录初稿》（载《驹沢大学佛教系研究纪要》第27号第15页，东京，1969年）。

〔13〕柳田圣山《初期禅宗史》I《禅宗语录》2，东京，1971年。

〔14〕上山大峻《关于藏译〈楞伽师资记〉》（载《佛教文献研究》第191页以下，京都，1968年）。

〔15〕拙稿《〈楞伽师资记〉研究（1）》（载《花园大学研究纪要》第9号第59页以下，京都1978年）。拙稿《〈楞伽师资记〉研究（2）》（载《禅文化研究所纪要》第11号第1页以下，京都，1979年）。

〔16〕藤枝晃《吐蕃统治时期的敦煌》第268页以下。

〔17〕上山大峻《关于藏译〈楞伽师资记〉》第194页以下。另外，上山氏对本文书的资料价值作了更深入的考察研究，对该文书的成书史给予了提示。见上山氏《从藏文翻译看〈楞伽师资记〉的成书问题》，（载《印度学佛教研究》第21卷第2号，第90页以下，东京，1973年）。但是，如本文所论，关于藏译用语、翻译地点、时间及其传播途径等问题，上山氏文中仍有不能使人首肯之处。

〔18〕尤其值得注意的是，《续高僧传》中有“口说玄理不出文记”（《大正藏》第50卷第666页b）一句话，以此证实三祖僧灿曾作“正楞伽功德、分大乘安心之教。”（43页背面），另外，还应该注意的是，文书将四祖道信称作为“Ha ho stson”（48页背面、49页背面）以及文书中不含“指示问义”等问题。（参照前注上山氏的论文）。

〔19〕拙稿《禅宗史上的伪经》（载《禅文化研究所纪要》第10号第37页以下，京都1978年）。

〔20〕上山大峻《大蕃国大德三藏法师法成研究》（上）、（下），（载《东方学报》第38册第133页以下、第39册第

119页以下，京都，1967年、1968年）。

〔21〕在前揭上山氏的论文中，认为吴法成是唐人。我认为，他有真正佛教学识，熟知《钦定规定译语》。这一事实说明，他很可能是在西藏本土受教育的西藏人。另外，吴法成（即管法成——译者）采用的是当时西藏宰相的氏族名称，后来的《青史》作者即属于这个氏族。

〔22〕柳田圣山《一份北禅宗资料》（载印度学佛教学研究》第19卷第2号第128页，东京，1971年）。柳田《北禅宗的思想》（载《禅文化研究所纪要》第6册第79页以下，京都，1974年）。田中良昭《敦煌禅宗资料分类目录初稿》（载《驹沢大学佛教系研究纪要》第32号第48页以下，东京1974年）。

（23）上山大峻《藏译〈顿悟真宗要决〉研究》（载《禅文化研究所纪要》第8号第33卷以下，京都，1979年）。

〔24〕原来的汉文文献题目特别长，这种题目倒不如说是藏文文献的一般特征。并且，用《金刚般若修行达彼岸法门》作为汉文题目也不妥当。因此我认为不如将这个题目从藏文重译过来。

〔25〕《登迦目录》中没记载，只不过是个消极的旁证，上山氏论文的根据之一，是da再后加字，其实这种情况在9世纪的碑文中就曾出现过。（见瑞查逊《谐拉康藏文碑刻》〔载《皇家亚洲学会会刊》第152页〕1952年；《拉萨现存历史王诰》第155页，伦敦，1952年）。如前所述，也有一些所谓的“旧译语”原封不动地写入了西藏大藏经，但不能以此作为判定年代的根据。因此不能同意大山氏由此展开的推论。

〔26〕铃木大拙《铃木大拙全集》第2卷第141页以下，东京，1968年。柳田圣山《达摩语录》（《禅宗语录》I）东京，1969年。关于研究史及其它情况，请参照田中良昭

《敦煌禅宗资料分类目录初稿》（载《驹沢大学佛教系研究纪要》第34号第12页以下，东京，1976年）。

〔27〕小畠宏允《西藏禅宗和〈历代法宝记〉》（载《禅宗文化研究所纪要》第6号第159页以下，京都，1974年。小畠《西藏菩提达摩多罗禅师考》（载《印度学佛教学研究》第24卷第1号第229页以下，东京，1975年）。

〔28〕努钦·桑结益希《瑜伽眼之禅定》拉，达卡，1974年。

〔29〕《大臣实录》，1889年，东京大学所藏西藏外藏文文献（293）。

〔30〕拙稿《关于藏译〈二入四行论〉》（载《印度学佛教学研究》第24卷第2号第999页以下，东京，1976年）。

〔31〕柳田圣山《初期禅宗史书研究》第298页以下，京都，1966年。柳田《初期禅宗史Ⅱ》（《禅宗语录》3）东京，1976年。

〔32〕参注(5)。

〔33〕后面的P·818号文书中引用《起信论》时，就是从《历代法宝记》无相章中转引的，由此产生了混乱。由这种情况可以看出《历代法宝记》的原型及其渗透的情况。见拙稿《敦煌出土西藏文禅宗文献研究(二)》（载《印度学佛教学研究》第27卷第2号第48页以下，东京，1979年）。另外，在P·699号文书的注释部分，可以看到关于《历代法宝记》由来的内容，见拙稿《敦煌出土西藏文禅宗文献研究（三）》（载《印度学佛教学研究》第2卷第1号第427页，东京，1979年）。

〔34〕另外的Kim禅师的语录被两次引用，不清楚该禅师与净众寺无相（金和尚）的关系如何。见小畠宏允《西藏禅宗和〈历代法宝记〉》第195页以下。小畠《伯希和116号文书出现的诸禅师研究》（载《禅文化研究所纪要》第8号第01页以下，京都，1976年）。

〔35〕小畠宏允《藏传达摩多罗禅师考》（载《印度学佛教

学研究》第24卷第1号第229页以下，东京，1979年）。拙稿《敦煌出土西藏文禅宗文献研究（一）》（载《印度学佛教学研究》第26卷第1号第461页，东京，1977年），拙稿《桑耶寺宗义论争（二）》（载《日本西藏学会会报》第22号第5页以下，东京，1976年）。

〔36〕戴密微《吐蕃僧诤记》第14页，巴黎，1952年。图齐《小部佛教文献》Ⅱ第67页，罗马，1958年。上山大峻《敦煌出土藏文禅宗资料研究》（载《佛教文化研究所纪要》第13集第1页以下，京都，1974年）。木村隆德《敦煌出土藏文写本P·116号文书研究(1)》（载《印度学佛教学研究》第23卷第2号、第281页以下，东京，1975年）。木村隆德《敦煌藏文写本伯希和116号文书的脱字》（载《印度学佛教学研究》第26卷第1号第489页以下，东京，1977年）。小畠宏允《伯希和116号文书所见诸禅师研究》第01页以下。原田觉《桑耶寺论争以后的顿门派论书》（载《日本西藏学会会报》第22号第8页以下，东京，1976年）。拙稿《桑耶寺宗义论争(一)、(二)》（载《日本西藏学会会报》第21、22号第5页以下和第4页以下，东京，1975年、1976年）。

〔37〕我曾将其中的deḥu lim推测为鸟窠道林，这是不确切的，现撤回其推测。（见拙稿《桑耶寺宗义论争(一)》第7页）。

〔38〕参照小畠宏允《伯希和116号文书所见诸禅师研究》第019页以下。

〔39〕根据原田觉的指教。

〔40〕木村隆德《敦煌出土藏文写本S·709》（载《日本西藏学会会报》第22号第11页，东京，1976年）。

〔41〕胡适《神会和尚遗集》第13页、175页、239页、287页，台北，1968年。另外，《临济录》中也引用了这四句话。

〔42〕拙稿《敦煌出土西藏文禅宗文献研究(二)、(三)》(载《印度学佛教学研究》第27卷第2号第916页以下；第28卷第3号第427页以下。

〔43〕藤枝晃《吐蕃统治时期的敦煌》第261页。

〔44〕这方面的研究成果是很丰富的，具有代表性的论著可举如下几篇：戴密微《吐蕃僧诤记》，巴黎，1952年。图齐《小部佛教文献》II，罗马，1958年。上山大峻《昙旷和敦煌佛教》(载《东方学报》第35册第153页以下，京都，1964年)。上山《西藏宗义论争时禅宗与莲华戒的争论焦点》(载《日本佛教学会年报》第40号第55页以下，京都1975年)。饶宗颐《神会门下摩诃衍之入藏兼论禅门南北宗之调合问题》(载《香港大学五十周年纪念论文集》第173页以下，香港，1964年)。今枝由郎《关于西藏宗教会议的敦煌藏文文书》(载《亚洲学报》第263卷，第125—146页，巴黎，1975年)。山口瑞凤《rin lugs rBa dpal dbyaṅs》(载《平川彰博士还历纪念论集·佛教法研究》第641页以下，东京，1975年)。参照注〔45〕。

〔45〕关于摩诃衍的研究，除前注外，还有如下论著：上山大峻《敦煌出土藏文摩诃衍禅师遗文》(载《印度学佛教学研究》第19卷第2号，第123页以下，东京，1971年)。小畠宏允《古代西藏的顿门派流派》(载《佛教史学研究》第18—1，京都，1976年)。拙稿《桑耶寺宗义论争(三)》(载《日本西藏学会会报》第23号第5页以下)。拙稿《摩诃衍的思想》(载《花园大学研究纪要》第8号，第01页以下，京都，1977年)。原田觉《摩诃衍禅师考》载《佛教学》第8号，第109页以下，东京，1979年)。原田觉《摩诃衍禅师与顿门派》(载《印度学佛教学研究》第28卷第1号，第432页以下，东京，1979年)。

〔46〕长谷部好一《吐蕃佛教与禅宗——围绕〈顿悟大乘正理决〉》(载《爱知学院大学文学系纪要》第1号、第70页以下，

名古屋，1971年）。该文记载了以往的研究状况、并对两件文书进行了拼合、校勘。

〔47〕原田觉根据斯坦因文书认为“大福（德）六和上”是六祖大（福）德神秀（着重点为笔者所加），此说不可采用。（见原田觉《摩诃衍禅师和顿门》第431页）。

〔48〕拙稿《桑耶寺宗义论争（三）》第7页。《摩诃衍的思想》第105页。

〔49〕今枝由郎前揭论文。

〔50〕原田觉《摩诃衍禅师考》第109页。原田氏将P·892号文书也比定为《正理决》，但又不能充分证明“theg pa chen po”是摩诃衍，该文书内容也只存有引用《金刚经》的部分，仅以此内容，不能断定为《正决论》。无论如何不能理解为是由于P·823错页使然。确切的事实是，包括汉文在内的《正理决》内容。只有三种不同的排列。本文前面没有充分参照原田氏先行发表的论文，是因为他的文章重复的部分太多，对于西明寺的摩诃衍，没有充分证据就视为同一个人；他也没有充分探讨其他摩诃衍的资料，就断言“《正理决》中的思想几乎包括了摩诃衍的基本思想”，显然不够准确。

〔51〕拙稿《桑耶寺宗义论争（三）》第5页。原田氏认为，“P·116号文书中有和《正理决》并行的文章，但没有任何论据断定这是摩诃衍的著作”（见《摩诃衍禅师和顿门》第429页）。《正理决》不是摩诃衍的著作，这是很明确的，但是，不管怎样，在全部六行内容中前五行都与《正理决》并行，以此作为有关摩诃衍的资料，有什么异议呢？真是不可理解。

〔52〕今枝由郎前引论文。上山大峻《藏译〈顿悟真宗要决〉研究》第63—64页。因为《正理决》原文是汉文，所以与此有对应关系。大体上完全相同的藏文《正理决》，是从汉文原本翻译的，这种看法是比较妥当的。当然，汉文原本与现行的经过

再次编写的《正理决》会有体例上的不同。

〔53〕P·117号文书原文与此稍有不同。

〔54〕拉古·维拉等《百藏丛书》9（4），第116页，新德里1962年。石泰安《桑耶寺古代传记〈拔协〉》第57页，巴黎，1961年。拙稿《摩诃衍的思想》第013页。

〔55〕在西藏流行的《禅定灯明论》中，称其为“方便论”。

〔56〕原田觉《摩诃衍禅师考》第130页。

〔57〕上山大峻《敦煌出土藏文摩诃衍禅师遗文》第124页以下。

〔58〕拙稿《桑耶寺宗义论争（三）》第6页以下。《禅定灯明论》引用时，称作“修习论”。

〔59〕关于伪经的研究论著有：望月信亨《佛教大辞典》第1卷（东京，1933年）。《佛教经典成立史论》（京都，1946年）。《净土教的起源及其发展》（东京，1972年）。矢吹庆辉《鸣沙余韵解说》（东京，1957年）。小野玄妙《佛书解说大辞典》第12卷（东京，1936年）。道端良秀《唐代佛教史研究》（京都，1957年）。牧田谛亮《疑经研究》（京都，1976年）。木村清孝《初期中国华严思想研究》（东京，1974年）等。其它专题研究成果有：塚本善隆《北朝佛教史研究》（载《塚本善隆著作集》第2卷第187页以下，东京，1974年）。镰田茂雄《中国华严思想史研究》第120页以下（东京，1965年）。水野弘元《菩提达摩的二入四行说与金刚三昧经》（载《驹沢大学研究纪要》第13号第33页以下，东京，1955年）、《关于伪经作法句经》（载《驹沢大学研究纪要》第19号，东京，1961年）。柳田圣山《关于禅门经》（载《塚本善隆博士颂寿纪念佛教史论集》第896页以下，京都，1961年）。

〔60〕柳田圣山《初期禅宗史书研究》第484页。

〔61〕小畠宏允《关于西藏禅宗和藏译伪经》（载《印度学

佛教学研究》第23卷第2号，第170页以下，东京，1975年)。

〔62〕拉露《赤松德赞王时代的佛教文献》，CCXXL1—3，第314页，巴黎，1953年。另外，芳村修基氏也有《登迦玛目录》的研究和录文，(见芳村修基《印度大乘佛教思想研究》第2编第99页以下，京都，1974年)。

〔63〕从中国翻译的地方有三处(见拉露书第317—318页)，但不包括《法王经》等，说明实际上这类情况是很少的。

〔64〕拙稿《禅宗史上的伪经》(载《禅文化研究所纪要》第10号，第31、39页，京都，1978年)。

〔65〕关于《法王经》的研究论著有：拉露《法王菩萨经》第322—332页，巴黎1961年。拙稿《禅宗史上的伪经》第27页以下。再有，上杉隆英氏在东洋文库研究例会上也发表了研究成果。

〔66〕拙稿《桑耶寺宗义论争(二)》第4页。《青史》中有辛保杜西(Shig po boud rtsi 1149—1199)学习此书的记录。罗里奇《青史》第137页，加尔各答，1949年。这一点根据山口教授的指教。

〔67〕拙稿《桑耶寺论争(二)》第4页以下。

〔68〕拉露《有关中国禅宗传播的藏文文献》第505页，巴黎，1939年。今枝由郎前引文。拙稿《桑耶寺论争(三)》第5页。

〔69〕卡尔梅《公元十至十三世纪对大圆满派教义地位讨论》第263卷，第154页，巴黎，1975年。今枝由郎前引文。

〔70〕关于P·116号文书的研究，请参照注〔36〕。

〔71〕原田觉《桑耶寺论争以后的顿门派论书》第8页以下。

〔72〕拙稿《敦煌出土西藏文禅宗文献研究(二)》第916页以下。

〔73〕东武《关于莲华戒的教学》(载《文化》第31号第4卷第

40页，仙台，1968年）。

〔74〕这两件是相接的同一件文书，其中一部分与S·710号文书相同。

〔75〕上山大峻《埃塞伊傣的佛教纲要书》（载《佛教学研究》第32·33号，第19页以下，京都，1977年）。原田觉《敦煌藏文资料中的宗义系论书（一）》（载《印度学佛教学研究》第26页第1号，第467页以下。东京，1977年）。前揭今枝由郎文。

〔76〕《铃木大拙全集》第2卷、第445页以下，东京，1968年。

〔77〕田中良昭《敦煌出土〈三乘法义〉研究》载《宗教学论集》第2辑第86页以下，东京，1968年）。

〔78〕《铃木大拙全集》第3卷第327页以下，东京，1968年。另外，请参照金山正好《大乘中宗的观点及其藏汉对音》（载《大正大学学报》第30·31卷，第335页以下，东京，1940年）。

〔79〕为今后研究方便，现将已知的这类文献号码列举如下：S·692、S·693、S·694、P·116、P 120、P·121、P·814，P·815、P·817、P·842等。

（译自《讲座敦煌》8，《敦煌佛典与禅》，大东出版社，1981年）

公元790——860年吐蕃、回鹘在北庭、安西(龟兹)与西州*

〔日〕继仁竹内　著　陈楠　译

引　言

公元八世纪，参与分割欧亚大陆的六大帝国是：唐朝、回鹘、吐蕃、大食、罗马和法兰克。其中前四个帝国的直接活动范围就是中亚地区，在所谓的“丝绸之路”上争战不息。751年唐朝军队被大食人大败于怛逻斯城（今苏联境内江布尔），而后又逢安禄山叛乱，从此唐帝国被迫退出中亚地区。786、787年吐蕃人占领了整个塔里木地区和甘肃地区，唐朝所属突厥斯坦的大部分地区为吐蕃人所有。随即吐蕃又大举进攻唐朝设在天山北路的据点——北庭（又称别失八里）。在北庭一带，吐蕃与回鹘之间发生了激烈的争战。然而，战争的结果如何，也就是说哪一方取得了最后的胜利、在其后的一个时期内成为该地区的统治者，由于缺乏详实的史料记载，至今尚无定论。然而，弄清楚这些问题在研究八、九世纪的中亚史方面意义重大。为此，本文试图对一些有关

*这篇文章的初稿于1981年底完成。在此我要向印地安那大学的贝克威思·克里斯托弗教授致以诚挚的谢意，他为本文提供了十分有价值的修改意见，请参见文后目录提要。

的材料作一番考订（其中大多数属重新考订）。①

1.吐蕃与回鹘之间的战争发生在789年。有关战争最初阶段的情况，汉文史料的记载颇有些出入。但通过学者们的研究考证，我们仍可对战争的情况有一个大致的了解。

789年，吐蕃与葛罗禄及白衣突厥攻打颉于迦斯（ügās）率领的回鹘军队及北庭节度使杨袭古率领的唐军。790年北庭与沙陀各部降于吐蕃，袭古退奔西州。颉于迦斯也于是岁六月回到牙帐。后颉于迦斯试图夺回北庭，但几次都被吐蕃军队打败。颉于迦斯决定让杨袭古同归牙帐、并将杨杀害。此后四镇驻军悉与唐朝隔绝。只有西州百姓仍在唐朝管辖之下。

2.现在的问题是吐蕃控制北庭的局面持续了多久。换句话说，回鹘是否曾经从吐蕃人手里夺回北庭？如果回答是肯定的，那么是在什么时间？这里我试图把与此有关的时间划分为三个阶段来考查这一问题。

（1）从吐蕃占领北庭以后（790—792年），

（2）到回鹘汗国的结束（792—840年），

（3）840年以后。

让我们先从最后一阶段说起。

公元840年以后

3.回鹘汗国崩溃之后，一些回鹘人流迁到西部，在北庭和安西〔库车〕② 一带建立了天山回鹘王国。至于这一王国的建立过程，即回鹘人在什么时间、怎样进入了北庭与龟兹地区还不很清楚。

汉文史料中关回鹘统治北庭的最早记载是：

〔A1〕（咸通）七年（866）北庭回鹘仆固俊击取西州，收诸部。鄯州城使张季颙与尚恐热战，破之，收器铠以献。吐蕃余众犯邠宁，节度使薛弘宗却之。会仆固俊与吐蕃大战，斩论恐热首，传京师。

《新唐书·吐蕃传》

〔A2〕懿宗时，大酋仆固俊自北庭击吐蕃，斩论尚热，尽取西州、轮台等地。使达干米怀五朝且献俘，因请命。

《新唐书·回鹘传》

〔A3〕（咸通）七年春三月，归义军节度使张义潮奏，北庭回鹘仆固俊克西州、北庭、轮台、清镇等地。论恐热寓居廓州，纠合旁侧诸部，欲为返患，皆不从。所向尽为仇敌，无所容。……拓跋光以五百骑入廓州，生擒论恐热。

《资治通鉴·唐纪六十六》

〔A1、2，3〕说明在866年北庭回鹘酋长仆固俊取西州（详细情节见 §13）。因此，足以证明至866年时回鹘人已经占领并控制了北庭。

4.现在的问题是：当回鹘人在840年西迁之时，北庭仍在吐蕃人控制之下，还是已经移至回鹘人之手？没有什么材料可以直接提供北庭这一时期的情况，但我们可以通过黠戛斯与唐朝的关系获得一些资料。

〔B1〕（会昌二年842）黠戛斯遣将军踏布合祖等至天德军，（中略）言“将徙就合罗川，居回鹘故国，兼已得安西、北庭、达靼等五部落”。

《资治通鉴·唐纪六十二》

〔B2〕德裕传曰“三年（843）二月，赵蕃奏黠戛斯攻安西、北庭都护府，宜出师影援”。

《资治通鉴·唐纪六十三》

〔B3〕（会昌三年，843）上欲令赵蕃就黠戛斯求安西、北庭，李德裕等上言，“安西去京师七千余里，北庭五千余里，借使得之，当复置都护，以唐兵万人戍之。不知此兵于何处追发，馈运从何道得通。此乃用富费以易虚名，非计也”。上乃止。

《资治通鉴·唐纪六十三》

〔B4〕咸通四年（863），黠戛斯遣其臣合伊难支表求经籍，及每年遣使走马请历，又欲讨回鹘，使安西以来悉归唐。不许。

《资治通鉴·唐纪六十六》

由此可见，在一系列涉及黠戛斯欲夺取先前的回鹘领土之企图时，均提到了北庭和安西（龟兹）。因而我们可以进一步推论：黠戛斯和唐朝都以为在回鹘汗国灭亡以前北庭与龟兹是在回鹘人控制之下。

与上述推论相联系的事实是：这一时期，即回鹘人逃离蒙古利亚地区并移进北庭、龟兹及安西地区。此事最早见于记载是在848年（《资治通鉴》、《旧唐书·回纥传》及《新唐书·回鹘传》），但未见到吐蕃人与回鹘之间发生战争的记载。由此则又可推导出下列结论：

在回鹘王朝即将结束之前，北庭与龟兹已经在回鹘人的控制之下，至少这些地区不在吐蕃人手里。只有这样，回鹘

人才得以很容易地移入北庭与龟兹。

790—792年

5.那么接下来的问题是，回鹘究竟于何时占领北庭。是在吐蕃790年攻占北庭后立即就占领了呢，还是直到吐蕃的势力逐渐衰落之后才占领的呢？我们来分析一下吐蕃攻占北庭后这一时期的大概情况（即790—792年）。

首先一条材料是：

〔C1〕（贞元）七年（791）八月，回纥遣使，献败吐蕃葛禄于北庭所捷乃其俘畜。先是，吐蕃入灵州为回纥所败，夜以火攻，骇而退。十二月回纥遣杀支将军，献吐蕃俘大首领结心。

《旧唐书·回纥传》

〔C2〕是岁（791年），回鹘击吐蕃葛禄于北庭，胜之，且献俘。

《新唐书·回鹘传》

〔C1、2〕两条材料似乎可以表明回鹘从吐蕃手里夺得了北庭。尽管如此，也还有几个问题。其一，回鹘的这个胜利是回鹘人自已报告的；其二，这个胜利在两唐书吐蕃传中只字未提；其三，回鹘使者只简单地报告说他们在北庭打败了吐蕃，却一点儿也未说明他们已经占领了北庭；其四，材料C1在提及北庭胜利的同时还含糊地提到了在灵州的胜利。而实际上，《资治通鉴》中却只是记载了灵州的这次战役，

北庭的一仗却被忽略了。

请看材料之三：

〔C3〕贞元七年（791）八月，吐蕃攻灵州，为回鹘所遁。九月，回鹘遣使来献俘。冬十二月，甲午，又遣使献所获吐蕃酋长尚结心。

《资治通鉴·唐纪四十九》

综合以上三条材料，可以证实回鹘取得真正的胜利是在北庭。下面我们试举几例材料来证明真正的胜利只能是在北庭，而在灵州的胜利不过是回鹘人的谎称而已。

〔D1〕（贞元十年，794），先是吐蕃与回鹘争北庭，大战，死伤甚众。征兵万人于云南。

《资治通鉴·唐纪五十》

〔D2〕（贞元）八年（792）正月，吐蕃与回鹘战败，征兵于南诏蛮王异牟寻。

《册府元龟·外臣部》

〔D1〕涉及的史实是吐蕃与回鹘之间在北庭发生战争，但却未说明哪一方取得胜利；同时〔D2〕言及吐蕃被回鹘击败，但却没有指明在什么地方。然而，根据上下文的内容我们还是可以作出判断，这两条材料所讲的是一回事，即792年在北庭发生了一次战争，其结果是回鹘战胜了吐蕃。

在此更值得注意的是在同一个时间里，〔C1、2〕两条材料来自回鹘人，〔D1、2〕两条材料来自吐蕃人〔被打败的军

队〕，而后者则更能令人信服。而且我们还应该注意不论〔D1〕还是〔D2〕均未提及回鹘人占领任何一个城镇。

故此，我们不妨暂且结论：在791—792年之间，吐蕃与回鹘在北庭发生了几次战争，后来似乎回鹘取得了胜利，但还不能确定回鹘是否最终占领了北庭。

6.清楚地提及收复北庭的原始材料只有“喀喇巴勒哈逊碑”③

〔E〕（11）〔前略〕登里啰羽录没密施合汨咄禄胡禄毗伽可汗继承〔以下阙文〕

（12）□合毗伽可汗。当龙潜之时。于诸王中最长。都督刺史内外宰相亲□官等奏曰。天可汗垂拱宝位。辅弼须得贤□□□□佐治之才。海岳之量。国家体大。法令须明。特望天恩。允臣等所请〔以下阙文〕

（13）□汗宰衡之时。与诸相殊异。为降诞之际。祯祥奇特。自幼及长。英雄□武。坐筹帷幄之下。决胜千里之外。温柔惠化。抚□□□□世作则。为国经营。算莫能纪。初北方坚昆之国。控弦廿余万支〔以下阙文〕

（14）□□英雄智勇神武威力一发便中。坚昆可汗应弦殂落。牛马谷量。□械山积。国业荡尽。地无居人。复葛禄与吐蕃连□□□□偏师于匀曷户对敌。知谋弘远〔以下阙文〕

（15）□□庭半收半围之。次□□天可汗亲统大军。讨灭元凶。却复城邑。□土黎庶。含气之类。纯善者〔后略〕

上文第15行第一句就是：（回鹘）对北庭半收半围之。既而，天可汗亲率大军讨灭元凶（吐蕃人），并收复该城（北庭）。且第16行亦记有吐蕃军队进攻并包围龟兹，天可

汗亲率大军，（此处省略了龟兹的字样）。

现在尚未弄清的是具体时间。虽然长期以来人们对碑文的时间争论不休，而大多数学者目前仍相信碑文作于保义可汗统治时期（808—821）。但这并不能证明碑文中所描写的事件均发生在保义可汗时期。因而，我们有必要弄清楚碑文第15行所描述的事件、即收复北庭的具体时期。

碑文的第2行到第11行（原文此处未引）相继列举了登里啰羽录没密施合汨咄禄胡禄毗伽可汗（第11行引文）的名字。早在1957年羽田亨（Haneda Tora）就提出了登里啰可汗就是怀信可汗（795—808）。这个结论是令人信服的。

碑文12—14行中所描述的事件发生在可汗即位之前。学者们对这一问题的分歧在于碑文中所述事件究竟是发生在怀信可汗（795）、还是保义可汗（808）即位之前。对此，安部健夫（1955年）持前一种观点；而沙畹（Chavannes）与伯希和（1913年）以及羽田亨则持后一种观点。但我对此并未作进一步探讨。因为不论我们持有哪一种观点，碑文13—14行中所述事件的时间应在保义可汗（808年）即位之前。

那么，碑文第15行所述事件又应发生在何时呢？遗憾的是因为14行末尾有缺文，我们无法确定14行与15行之间是否有一间隔。对此我们只好推断其时间为保义可汗统治时期。但15行所述之事更象是上两行所述事件之继续，因而亦应在保义可汗执政之前（808年）。

因此，我们基本上同意碑文中第15行的说法，即“北庭半收半围之”以及汉文史料的记载〔C1，2〕。可以认定当时处于这种情形：回鹘与吐蕃在791年战于北庭，回鹘一方取得了胜利，但他们尚未完全收复北庭。

接下来15行碑文后面一句（即却复城邑）是否指汉文史料记载的792年的那次战争呢？我不能确定如此，只是假定792年北庭被回鹘人占领。

7.我们还有一条材料与这一时期的事件有关。这就是敦煌汉文卷子P·3918号，题目为《金刚坛广大清净陀罗尼经》⑤。经文引文如下：

〔F〕(1) 此金刚坛广大清净陀罗尼经，近刘和尚，法讳昙倩，于安西翻译，至今大唐贞元九年（793），约卌年矣。(2) 是诸佛大乘秘密了义之胜因，亦乃众生修行解脱之捷径。于阗安西合国，今见弘持。自此向东，未闻宣布。(3) 即有舍官入道比丘僧利贞，俗姓李，字曰孚须。顷西州长史兼判前庭县事日，因遇此经，深生渴仰，作大利益，广欲流通。纸写恐年祀迁变，法教将亏，遂割减俸料之余资，敬于彼州妙德寺宝方，像祇园买地，创造精室，征召良工，镌砺贞石，崇写斯经，将传不朽。(4) 彦宾为居，部属见此胜缘，聿来随喜，助写碑经。其经本约有廿三纸，字数稍广，欲写恐长短算料不周。数日忧惶，未能题作。忽于夜梦，有一老人报言，你若写此石经，每行书五十五字，不须疑虑。豁然惊悟，寻此梦言，更不计算，决意便书。至信奉行，唯残两行。题记年月日，兼及施主名号，亦无一字余剩。信知圣力冥加，善神潜助，据斯感应，足为徵验。(5) 其经梵本，在于阗藏中。有一小僧，于藏取夹，开读不信，毁呰便唾。隔墙抛弃其夹，挂在树上。其夜洞彻放光，举国咸见。其僧悔恨，投于树下，碎身自戒，求哀忏悔。其时有二百余小乘僧，并舍本业，归向大乘。自尔僧俗讽诵弘持。其次有

一僧受持此经。临终于澡濯，口上正念，结跏而逝。诸如胜境，其数实繁，不能具载。（6）其经去年（792），西州顷陷，人心苍忙，收拾不着，不得本来。（7）乃有同行僧广林，先日受持，昨于沙州，略有讽诵。僧俗忽闻，欣欢顶戴，咸请留本，相传受持。（8）今次居甘州，未有闻者。遂请广林阇梨，附口抄题，将传未晓。见闻之者，普愿弘持，广令流布。癸酉岁十月十五日，西州没落官甘州寺户唐伊西庭节度留后使判官朝散大夫试大仆卿赵彦宾写。与广林阇梨审勘校，并无差谬。普愿宣通，作大利益。其广林俗姓田氏也。（9）乙亥年秋，得向西元本勘。头道阙三纸来不得，余校竟。比丘利贞，此本勘后甚定。受持之者，请无疑虑。

文中第六段提及西州陷于792年。对此有两种不同的解释。上山大峻（1972）认为是吐蕃攻陷西州，而森安孝夫（1973）则认为是回鹘从吐蕃人手中夺回西州。我倾向于后一种观点，理由如下：

首先，我们把原文后半部分的内容概括如下：792年西州陷落时，前西州长官李孚须及前北庭军事长官赵彦宾同逃至甘州。与此同时他们在西州失落了《金刚坛广大清净陀罗尼经》。后来得知沙州一名为田广林的僧人正讽诵此经，于是他们请田广林将经文写出来。直到795年他们才得到西部（即西州）原本。

这件事告诉我们，从西州792年陷落至795年，西州与甘州之间没有通讯往来；而同一时间内，人们却可以往来于沙州与甘州之间，彼时甘州与沙州均在吐蕃控制之下⑥。那么，与吐蕃占领区分离开来的西州一定是控制在回鹘人之手

了。因此，792年西州之陷落必定是指回鹘从吐蕃手里夺得西州。乍看起来，“西州陷”这种表述方法令人迷惑不解。但假如我们考虑到该文写于吐蕃控制地区，也就不觉奇怪了。

如同我在 §1中所指出的，吐蕃在790年占领北庭之后，只有西州还在唐朝的统辖之下，若此，则西州何时陷于吐蕃人之手呢？我们仅有一条材料与此有关：

〔G〕西州贞元七年（791）没于西番。

《元和郡县志》卷40，1031页

根据这条材料，我们知道西州于791年陷于西番。西番，确切地说，在唐代是泛指非汉族的西域人，当然也包括吐蕃在内。只是在840年以后的一段时间里，西域人才是特指回鹘人。所以我们可以认为这里的西番指的就是吐蕃。

据此我们可以说西州在791年被吐蕃占领、而792年又陷于回鹘。而关于从西州获得原本经文的记载则清楚地表明至795年西州又重归吐蕃所有（见 §14）。我以为回鹘征服西州当在占领北庭以后不久，简而言之，就是在792年。

8.归纳〔C〕—〔G〕几条材料，关于790—792年间发生的事情可罗列如下：

在公元790年吐蕃攻占北庭之后，在791—792年间，吐蕃与回鹘之间在北庭发生了一系列战争，最后在792年的某个时候回鹘征服了北庭。791年西州亦为吐蕃占领，但继北庭被征服后不久西州亦落入回鹘人之手。（其后，公元795年，西州重又成为吐蕃占领区。）

792——840年

9.我们现在已经得出结论：回鹘792年再度攻占北庭并且直至回鹘汗国灭亡之前，北庭仍在其控制之下。现在的问题是：从792年到回鹘汗国结束期间回鹘一直控制着北庭吗？

我们尚未找到强有力的证据来回答这一问题。但我以为回鹘对北庭与龟兹的控制与统辖看起来并不是那么牢固。让我们来参考一下大家知晓的两条非汉文史料。

〔H〕《塔明伊本巴尔斯旅行记》：

根据米诺尔斯基（1948年）的研究，约在820年左右塔明伊本巴尔斯旅行东方，从巴儿思汗河下游出发，路经伊塞克湖，抵达九姓乌古斯的京都。他称所走的路线为“天山北路”，其时在九姓乌古斯可汗的统辖之下。很显然，他也经历了北庭与焉耆。因此，如果米诺尔斯基的时间没有搞错的话，可以确认为约820年前后，北庭地区仍在回鹘控制之下。

另外，游记还表明当时九姓乌古斯可汗的势力向西已达下巴儿思汗（靠近怛逻斯），作者正是从那里开始他在回鹘可汗占领区的旅行的。

这个记载与喀喇巴勒哈逊碑17行“天可汗向西一直打到阿姆河”以及20行“天可汗打败吐蕃与葛禄并将追逐之，直至西北方的宁远国（拔汗那）”的记载相吻合。（这些记载亦与泰伯里的史书中关于205/820—1年间的九姓乌古斯的内容相一致）⑦。尽管这些记载可能会有些夸张，但正如安部健夫（1955）所说：它们表明约在公元800年左右，回鹘汗

国将其统治中心逐渐移向西部，同时也表明在当时吐蕃与葛禄已结成联盟，并被回鹘逐出其西部至少到拔汗那以远的地方[8]。

〔I〕一份摩尼教经卷

在谬勒1912年发表的一份摩尼教赞美诗残卷里，人们见到了一份虔诚听众的名单。他们中间，有王室家族成员、也有下层人。列有城镇地方官员的名单中有潘兹坎克（大概属北庭）；喜南康（高昌）；阿尔卡（焉耆，哈喇沙尔）以及库斯（龟兹?）。这份文件的年代可以追溯到保义可汗(808—821)或昭礼可汗（824—832）（参见谬勒原件以及安部健夫《西回鹘国史研究》）。笔者基本上同意谬勒与安部健夫所认可的地名与年代。那么根据这份文件，则保义可汗或昭礼可汗的某一时期，北庭、高昌、焉耆和龟兹在回鹘控制之下。这对于北庭、焉耆与龟兹似乎没什么疑义。但对于高昌我不敢确定，因为还有一种可能性就是那些地方官员也许是开小差去的。

安部健夫（1955）与森安孝夫（1973）所提供的回鹘文摩尼教经卷却证明约808年左右高昌在回鹘人之手。但笔者并不这样看。同羽田亨的意见一样，认为这份卷子是晚些时候写的，也就是说写于“天山回鹘王国”时期。[9]

10．因此，分析材料〔H〕与〔I〕，似乎可以看出公元820年前后，回鹘仍维系其对北庭的控制权。然而，这种控制似乎并非十分稳固。让我们来参考一下这一段时间里有关的汉文记载。

〔J〕回纥小国也。我以丙申年（816）踰碛讨逐去其城郭二日程计，至即破灭矣。会闻本国有丧而还。回纥之弱如此。

《旧唐书·吐蕃传》（参见《新唐书》）

这些言词出自于吐蕃军官之口，或许会有些夸张之处，但也不会尽是谎言。它表明在吐蕃与回鹘之间发生了一场战斗，而且很大程度上是前者取得了胜利。对此，我们要考虑的问题是：战争发生在什么地方？若是吐蕃一方取胜，则他们进攻回鹘王帐走的是哪条路线？

一般地说，吐蕃与回鹘之间有两个主要的战争焦点[10]：一个是西线，在北庭与龟兹一带；一个是东线，在灵州、丰州与天德军一带。而东线又位于回鹘与唐交界地带。太和公主至回鹘走的就是这条路。在汉文史料中亦经常提及。例如：

〔K1〕（元和四年，809）丙辰，振武奏吐蕃五万余骑至拂梯泉〔即鸊鹈泉〕。辛未，丰州奏吐蕃万余骑至大石谷，掠回鹘入贡归国者。

《资治通鉴》卷十六

〔K2〕元和八年（813）冬十月，回鹘发兵度碛南，自柳谷西击吐蕃。壬寅，振武、天德军奏回鹘数千骑至鸊鹈泉，边军戒严。

《资治通鉴》卷十六

如若此次战斗发生在西线，就意味着吐蕃已得到北庭，

进而攻击回鹘王帐。因而，很显然战争肯定是发生在东线。这也可从“踰碛”二字得以证实。我们来比较一下〔K1〕与〔K2〕两条材料。〔K2〕中提及的“柳谷”，在胡三省注中错误地认为是在西州地区，而这种说法一直为许多学者沿用（例如麦克拉斯〈Mackerras〉1982）。但“柳谷”一地可能是在甘州（参看《中文大辞典》15002·65），回鹘人可越过戈壁沙碛到达此处、并且从这里西击吐蕃。而且也是在这里，乌介可汗越过沙碛向达抵达天德军（参见《资治通鉴》会昌四年）。〔J〕中的“踰碛”所指的一定是同一条路。

因此，〔J〕史料记载的这次战争应是发生在丰州北部的某处。吐蕃人向北越过沙碛进攻回鹘领地。因而，虽然这条材料一点也不能说明吐蕃征服北庭，但它确可表明在816年时回鹘势力的削弱，至少在东部边界地带是这样。

11.我们可以再参考一条汉文史料

〔L1〕长庆元年（821）癸亥，以太和长公主嫁回鹘。公主，上之妹也。吐蕃闻唐与回鹘婚，六月，辛未，寇青寨堡。盐州刺史李文悦击却之。戊寅，回鹘奏，“以万骑出北庭，万骑出安西，拒吐蕃以迎公主”。

《资治通鉴》唐纪五十七

〔L2〕长庆元年（821）吐蕃犯青寨堡，以回纥和亲故也。盐州刺史李文悦发兵击之。回纥奏…“以一万骑出北庭，一万骑出安西，拓吐蕃以迎太和公主归国”。

《旧唐书·回纥传》

正如安部健夫（1955）与森安孝夫（1973）所翻译引用的，这条材料的大意是：回鹘分别从北庭与安西出兵向东，目的是防御吐蕃，保证回鹘与唐边界之安全，以迎太和公主抵达回鹘。因此，〔L1、2〕两条材料表明821年时北庭与安西在回鹘辖控之下，而且是对抗吐蕃的前线阵地。

12．关于这一时期，笔者初步得出如下结论：在792年回鹘占领北庭与西州之后，回鹘对两地区的控制权直至回鹘汗国的结束。然而，在此期间，北庭与西州又是对抗吐蕃的前线。或许吐蕃也曾有过短暂的占领，但总的来说，还是控制在回鹘之手。

只要回顾一下历史背景，这种情况是很清楚的。公元九世纪初叶，吐蕃与回鹘的势力均开始衰弱，吐蕃又必须将其军事主力置于帝国东部，即维持其对甘肃的控制以及对南诏的军事进攻。（在西线吐蕃与阿拉伯人还进行了一场旷日持久的战争⑪。另一方面，回鹘则放弃东部⑫，只是在西方展土拓疆，这一点我们在 §9中阐述过了。因此，北庭与西州对回鹘来说是异常重要的。在这种情况下，回鹘方能得以维系其对北庭与安西的控制。

西　州

13．最后，让我们讨论一下西州。在第7节中我已提出西州于792年陷于回鹘，大约在795年前后又为吐蕃人夺得。此后情况我们全部的参考材料只有《摩尼教赞美诗》。如同我们在 §9中谈到的，虽然依据这份残卷内容，似乎暗示在

808—832年之间西州在回鹘人控制之下，但这不能算作确证。

如前所述（§12），北庭与龟兹系回鹘对抗吐蕃之前线，我以为可以进一步推断大约在795年左右西州就已在吐蕃人手里。在汉文史料里北庭与安西相提并论，而西州则与之分别开来、或时有与甘肃地区一道提及，而甘肃地区从786—787年后确实为吐蕃占领。

无论如何，至851年，西州连同甘肃其它地区一道为张义潮克复。

〔M〕大中五年（851），张义潮发兵略定其旁瓜、伊、西、甘、肃、兰、鄯、河、岷、廓十州。

《资治通鉴》唐纪六十五

这条材料意味着西州曾为吐蕃占领，因为另外九个地区确曾被吐蕃占领。然而，安部健夫(1955)与藤枝晃（1942）引用一份汉文卷子则表明在851年左右有一些回鹘人在西州（“西州回鹘授骁卫大将军制”）。遗憾的是笔者至今尚未见到这条材料，暂且无法定论。但根据回鹘人从唐朝廷请授官职一事来看，我以为这些回鹘人也许是参加了张义潮的归义军，或者在张义潮从吐蕃人手里夺取西州后迁入的。

866年西州最后由北庭回鹘首领仆固俊击取。(参见A1、2、3）其中〔A2〕条证明仆固俊自北庭击吐蕃，斩论恐热、取西州等地。而安部健夫（1955）则认为吐蕃军队在861年后再次占西州。但如同森安孝夫（1977）已经指出的，很难想象吐蕃能在这一时期重占西州。另外，藤枝晃（1942）指出：论恐热被斩于甘肃而不是西州。因此，笔者认为仆固俊

是从张义潮及851年以后迁入的回鹘人手中夺取了西州。

结　论

14．综上所述，大致可以勾勒出这样一个轮廓线作为结论：790年北庭为吐蕃占领之后，回鹘欲夺回失地，790年至792年之间发生过几次大的战役。虽然在791年基本上是回鹘获胜，并于792年攻占了北庭，但同时吐蕃也攻占了安西（龟兹），并于安西一带与回鹘进行了一系列的军事争夺。在攻占北庭后不久，回鹘又将龟兹置其控制之下。即而，回鹘又开始着手攻取西州，该地区自791年已在吐蕃控制之下。

回鹘极力保持其对北庭与龟兹的控制，但西州则于795年左右重新落入吐蕃人之手。于是，在两帝国的统治后期，北庭与龟兹实属回鹘对抗吐蕃的前线阵地。

于840年部分回鹘人向西迁徙，其中一些迁入北庭，另外一些则迁入龟兹。851年吐蕃所据甘肃被张义潮归义军攻克。彼时，吐蕃设在西州的军治所被迫撤离，因而一部分回鹘人又乘机移进西州。866年，回鹘首领北庭的仆固俊最后攻取了西州。

注　释

①对于这一题目许多学者进行过专门的研究探讨，卓有成效者除森安孝夫外，还有佐藤长、安部健夫、埃塞迪·希尔达等。森安孝夫的几篇优秀文章（1973，1979，1981）广泛裒集历史资料，为这一问题的解决打下了坚实的基础。本

文只是根据自己的观点对一些仍然悬而未决的问题作重新考定、并试图作出结论。

②安西或许不是一个具体地名，只是管辖塔里木地区的行政治所，意思是平息安定西部地区。但由于安西治所长期设置在龟兹，在这一时期的文献中龟兹又常被称为安西。因此，本文亦沿称龟兹作安西。

③此处只是碑文的部分引文。碑文的全文请参见拉道尔夫(1894—5)、羽田亨（1957）以及安部健夫（1958）。

④拉道尔夫认为该碑写于怀信可汗执政后期（800—805)；施古德认为写于昭礼可汗时期（824—832），沙畹与伯希和则确认碑文写于保义可汗时期，羽田亨与安部健夫亦持同一种观点。

⑤这份经卷是由上山大峻在1972年首次引用。后森安孝夫对其观点提出异议。此段文字引自森安孝夫（1973）。

⑥甘州于766年陷于吐蕃，沙州786/7年陷于吐蕃。吐蕃将其所部沙陀于791年从北庭移至甘州，这一事实表明吐蕃在这段时间里一直维持其对甘州的控制局面。

⑦参见米诺尔斯基（1948）。

⑧参见巴托尔德与此有关的阿拉伯与波斯文史料。

⑨这份摩尼教经卷编号为T•Ⅱ•K•BND173。其中可供参考的一个内容是慕札喀在羊年设立了三个特长的标桩。勒柯克认为“buyur xan”与“牟羽”发音相似。但沙畹与伯希和以及羽田亨诸位则不以为然，认为这个结论既不符合音韵学，也不符合上下文的内容。安部健夫(1955）认为buyur xan是怀信可汗，因而卷子中提及的羊年应为803年。进而安部健夫与森安孝夫得出结论：这份经卷表明803年高昌在回鹘可汗控制之下。问题是这份经卷是用回鹘文写的。笔者赞同羽田亨的观点，在蒙古回鹘汗国（蒙古时代，回鹘已被称

为畏兀儿——译者注）时期似乎还没有使用回鹘文。因而，可以认定这份经卷必定写于天山回鹘汗国时期。我猜测buy-ur是否可以认定为仆固，羽田亨也曾这样提议。

⑩确切地说应该是三个。第三个是在西部（在葛罗禄与费尔干纳）。但对此我们所掌握的材料太少。

⑪参见贝克威斯（1979）。

⑫回鹘攻击吐蕃、并在808年夺取灵州以后，未见到关于在甘肃地区有军事行动的记载。出现在天德军以及丰州一带的回鹘军队人数不过几千人而已。甚至在迎接太和公主时，也只有三千骑兵派往鹈鹕泉。

参考书目

安部健夫：《西回鹘国史之研究》（东京，1955年）。

巴托尔德：《蒙古人入侵之前的突厥斯坦》（伦敦，1958年）。

贝克威斯·克里斯多弗：《吐蕃帝国在西域》（文载《黎吉生西藏研究纪念文集》，牛津，1979年）。

沙畹、伯希和：《摩尼教流行中国考》（《亚洲学报》1913年11期）。

艾克塞蒂：《回鹘与吐蕃在北庭的争夺战》（《匈牙利东方学报》1964年17期）。

藤枝晃：《沙州归义军节度使始末》（《东方学报》1941—1942年）。

羽田亨：《羽田博士史学论文集》（东京，1957—1958年）。

勒柯克：《在高昌发现的一份摩尼教残卷》（文载《托马斯纪念文集》，莱比锡，1912年）。

麦克拉斯：《唐代历史中的回鹘》（堪培拉1972年版和南

卡罗来纳1973年版）。

米诺尔斯基：《塔明伊本巴尔回鹘地区旅行记》（《伦敦大学东方和非洲研究学院通报》第9卷第3期，伦敦，1938年）。

森安孝夫：《关于回鹘与吐蕃北庭争夺战及其后的西域情势》（《东洋学报》1977年，59期）；《论畏吾儿西迁》（《东洋学报》59期，1977年）。

佐藤长：《古代西藏史研究》（东京，1958年）。

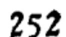
上山大峻：《昙倩译“金刚坛广大清净陀罗尼经》（《龙谷大学论集》399期，1972年）。

拉道尔夫：《蒙古时代的古突厥碑铭研究》（圣彼得堡，1894—1895）。

乌瑞：《吐蕃控制甘肃及和阗地区以后宫中使用藏语的情况》（《亚洲学报》1981年）。

山田信夫：《九姓乌古斯可汗之系谱》（《东洋学报》33期，1950年）。

译自东京《近畿大学教育部研究纪要》第17卷第3号，1986年3月



敦煌汉藏文写本中乌鸣占凶吉书

〔法〕矛甘 著　金昌文 译

本论文的起因是近期在伯希和敦煌汉文写本中发现了两卷根据乌鸣占吉凶的写本，即P·3988和3479号。这两卷写本与P·3035(现编为Pt·1045)号敦煌藏文写本很相似，该藏文卷子先由巴科于1913[1]年、后由劳佛尔(B·lauffer)于1914年[2]作了研究。一种诠释的错误使巴科认为藏文占卜书与闪电而并非与乌鸣有关，劳佛尔迫不急待地纠正了这一错误。

Pt·1045（原为P·3035）号敦煌写本是当时所知的唯一一卷乌鸣占吉凶书。但从此之后，又统计到4卷藏文写本。因此，大家今天共掌握有关同一种占卜法的1组7卷敦煌写本，其中包括5卷藏文写本：Pt·1045、1049、IO（印度事务部图书馆斯坦因敦煌写本）746、747、和P·3896背；2卷汉文写本：P·3479和P·3988。根据这些新资料，我觉得重新研究一个已由劳佛尔关心过的问题是很有意义的。也就是这种占卜术的起源问题，是否可以象劳佛尔所希望的那样，认为根据乌鸣所作的占卜是起源于印度，其后又被吐蕃人使用和修改过的一种方法呢？或者是汉文新史料是否可以允许我们考虑这是吐蕃对汉地的一种借鉴呢？或者是否是指一种经汉化的印度——吐蕃方法呢？

最初，我也曾认为对藏文和汉文时间术语的比较研究会为这一问题提供一种解决方法。但由于我本人不是藏学家，所以我只能在石泰安和今枝由郎先生的帮助下触及这一问题。非常遗憾，虽然有这些著名东方学家们的帮助，这次调查研究的成果仍然是令人失望的。直到得到相反的证据之前，大家最多可以说这里是指两种独立的辞汇，彼此之间没有互相借鉴。因此，这项工作的剩余部分，大家可以坚持介绍两卷未刊布的敦煌汉文文书的内容了。

然而，在从事对这些文书的研究之前，我们还必须对中国中原的鸟卜作某些说明。占卜中主要使用的鸟是乌鸦、喜鹊、雉鸡、燕子、仙鹤、鸽子和麻雀。这些飞鸟的体材、颜色、数目、栖落处等问题上的任何特征都可能会产生一种预兆，但大家主要是从它们那与众不同的颜色中得出一种卜辞。全面来看，白鸟都很吉祥，因为他们都倾向于在一名有德之君占据皇位时出现[③]。然而，在白鸟为吉祥的地方，黑鸟则具有会成为凶兆的危险。在中国中原的情况即如此，那里的黑色与北方和冬季有关，为阴极点。因此，从原则上来看，乌鸦在那里被认为是一种不祥之鸟就不会令人惊奇了，所以在汉文文献中最早提到乌鸦的地方就表现出了这样的观点。在《诗经》的第192首诗的第3节中提到[④]：

“忧心茕茕，念我无禄。民之无辜，并其臣仆。哀我人斯，于何从禄？瞻乌爰止，于谁之屋？瞻彼中林，侯薪侯蒸”。

然而，由于栖身于太阳中的三只爪的乌鸦的神话，乌鸦也有了它吉祥的一面。众所周知，正是一只乌鸦指出了天命从商王朝到周王朝的转移以及文王的登基 。乌鸦的出现就

如同与之具有亲缘关系的凤凰的出现一样，是一种满意的标志。

但这仅仅都是一些支言片语的暗示。从《后汉书》开始，根据鸟和其它动物占卜的国家卜师都在历朝断代史有关五行的各卷中作了介绍。大家甚至还可以发现，正如谢飞（E·H·Schafer）所作的那样，这些鸟卜预兆被编纂成典，因为大家在唐代发现了同样的鸟在同样的形势下所作出的与汉代同样的预兆。

如果说我们清楚了解了官方的占卜，那末相反我们却对民间的占卜几乎一无所知。大家至少可以在诸如段成式那样的某些文人的著作中发现对此的一些零散记载⑦。这就是为什么我们这一组文书中的汉文文献很宝贵，它们构成了民间的和完整的占卜体系的罕见史料之一。

这一领域中资料的贫乏可能是由于下述原因造成的：在唐代，与天文学、星相学和占卜有关的一切都由皇帝所垄断了。《唐律疏义》在这一点上讲得很明确。在敦煌发现的故唐律残卷的编号为P·3608⑧，其中恰恰包括下述规定：

“诸玄象器物、天文、图书、谶书、兵书、七曜历、太一、雷公式，私家不得有，违者徒二年。其纬候（？）及《论语》谶，不在禁限”⑨。

由于该文书中存在着武后时代的俗字，所以故唐律的这一残卷才可以断代为689—704年之间⑩。因此，法律思想在敦煌本地并非不为人所知。如果根据斯坦因与伯希和特藏中的星相和占卜文书数目相对较多的情况来判断，那末这种法律的行用就显得不那么很严格了。我们是否应该把这些被禁止的文献视为中央政府对迫使帝国边陲地区严格守法的无能

为力呢？或者是这些文书可能属于唐朝的权力仅对这些地区实施不完善的统治的时代呢？据敦煌写本纸张专家戴仁（J·P·Drège）先生认为，这些文献中的大部分都或写于更为古老的写本之背面，或是书于在吐蕃时代制造的纸张上[11]。这些文献的纸张与对9—10世纪纸张的描述很吻合。

史　料

Pt·1045和1049号藏文写本已出现在拉露夫人的目录中了[12]，IO·746和747号已由瓦累—普散作了描述。因此，我们于本处仅仅对P·3988号和尚未被统计出的P·3896号汉文写本背面的藏文文书作一番物资方面的详细描述，同时也对已在《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本目录》中写了提要的P·3479号作一番简单描述。

P·3988号写本如同我们这一组的所有写本一样，包括有一种表格或乌鸣占凶吉的预兆表。共分90格，由10个时间单位组成，横向排列，同时还有竖向排列的9个方向。其中的每个格子都由一种占卜预兆所占据。这卷写本很完整，其中除了表格之外还包括一篇分成6节的22行文献。这6节分别为：

〔1〕根据乌鸣地而占丧死（第1—6行）。

〔2〕根据听到乌鸣日子而占卜（第8—11行）。

〔3〕根据乌飞方向的占卜（第12—14行开头处）。

〔4〕根据乌集聚地的占卜（第14行中间—16行开头处）。

〔5〕根据听到的乌鸣声时辰的占卜（第16行中—19行中）。

〔6〕根据乌所处地点的其它占卜(19—22行)。

这几节之后又有两行文字简单地指出了运用这种占卜法的方式。

该写本的两页仅有一处不太严重的残损处，右上方的一片撕破处使3个时间单位和一个方向残损不全了。

其中具有强烈行书倾向的楷书字到了写本之末变得比较松散了。各行有时与用木尖笔（？）画的格线相重送。纸张为玫瑰浅褐色，其纸浆刷得不太均匀，包括有粗线网纹。

P·3479号写本同样也是完整的。除了其中的征兆表之外，它还有一篇11行的文书，包括前一卷文书中的第2、3和6节。有关掌握这种方法的两行文字于此写于表格之前，而不是位于全文之末。我们再提醒一下，其下部的残损共失去了征兆表中的15个格子和文书前4行的第5—9个字。写本的上部边缘装饰有两只用墨画的乌鸦图案。其纸张与P·3988的纸相同。

P·3896背面是粘贴在由3页组成的一卷汉文写本背面的一卷藏文写本的残卷。这卷写本的正面由一篇不完整的占卜文献占据。其背面除了藏文文书之外，还包括两句为了丰收的咒语以及两份食品和物品统计表，其中有一份不完整，用汉文写成。表格中心的一个洞毁坏了表中的6个格子，另外15个格子也由于写本左部很大的一片破损而残缺了。表格的笔划是用尖笔画的。其带玫瑰浅褐色的纸张比较平匀、并包括有很粗大的网纹。

藏文和汉文写本之间的差异

我们刚才已看到，这种占卜术的关键因素是征兆表。在藏文写本中，其方向肯定与汉文写本相比较是反向的。但将这些汉文写本向左转45°角，那就很可能使两种表格互相吻合起来。无论如何，这仅仅是一种形式问题。但在这两类写本之间却存在一种根本差异，而且是以汉地和吐蕃的乌鸣占卜的一种不同观念为基础的。对于吐蕃人来说，正如该写本的序言所指出的那样，乌鸦是一尊强大神祇的替身。它以其鸣叫声传达神灵的意志。肉体凡胎的人无法理解这些鸣叫声的意义，因此必须请教一名巫师以了解其意义。在遇到不祥之兆的情况下，卜师可以向卜者提示为飞鸟奉献一种供物。供物的种类与鸟声的方向有关，供品要在每个方向之上明确指出。如果乌鸦接受了供物，那末恶运将会被驱除或避免[17]。这种宗教内容使吐蕃的占卜方法形成了一种结构严密的整体，但汉地的方法却正缺乏这一点。

这种方法似乎为各种支离破碎文献的一种大杂烩，但却受到了同一种模式的启发。如果在汉文文献中没有提到供品，那末大家却从中发现了一些为避免一种不祥之兆后果的秘诀或良方。这一点对于P・3988a号写本文献来说是特别真实的，因为它突出了乌鸦与死丧之间的关系。然而，如果在一个特定的时期禁止离家（第3—5行）是非常古老（汉代？）的作法、并出现在其它占卜方法中，如出现在P・3601的犬类占卜的片断中，那末陈列出示一颗猪头、一张牲畜皮或一只虎的画像（自古以来就出现过这四种神化方式[18]）则会

比占卜的行为更能揭示驱魔行为。

写本中的时间单位

正如大家已经指出的那样，对我们写本的时间术语的研究是怀着找到一种解决鸟卜模式起源问题的方法而从事的。如果能够证明藏文术语系自汉文译来，那末问题当然就会迎刃而解。

为了从汉文文献开始，大家知道在王莽时代（公元8—23年），把一天分为12个更（每个更2个小时）的作法被正式采纳。这就是为什么大家非常奇怪地发现我们的写本仅仅使用10个更时（双时）。我觉得劳佛尔先生对这一问题提出的假设应该被排除，作者提示说藏文征兆表中所包括的持续时间相当于15个小时的印度白天，乌鸦在此期间很活跃，人们也能看到它。但在数行之后，劳佛尔又自相矛盾地承认Pt·1045号写本仅仅相当于包括在1—21时之间的阶段。因此，选择10个、而不是12个时辰的问题仍留作悬案。

指更（2个小时）的名称之用法要早于王莽统治年间。在一篇有关已被断代为公元前96—55的汉代木简的文章中，陈梦家指出，“鸡鸣”、“日出”和“日入”等名词就已经出现在《左传》（桓公12年）中了。近来，在有关于云梦出土的据认为是秦昭王时代（公元前255—250年）或其前任时候的木简的一部书中，饶宗颐先生说明，当时不仅仅使用了“更”的名称，而且这些名称已经与十二地支的系列对应起来了[22]。然而，直到现在为止，大家才考虑到这种相应

关系只是在很晚的时候方出现的，即在汉元帝（公元前48—32年）或成帝（公元前32—25年）执政时期[7]。

如果在我们的写本中，更时的名称并不与征兆表中的周期性名称相吻合，那么它们在另一类敦煌写本中却是吻合的，也就是“十二更转”一类的敦煌写本，它们已由戴密微和饶宗颐先生作了编目统计[8]。这就说明这种作法在当时尚很流行。

为了便于对时辰（更）的名称进行比较，我们编制了下表。大家同样还可以从中发现吐蕃更的名称，石泰安和今枝由郎先生非常友好地向我提供了这一切。（表见下页）

〔S〕是石泰安先生的译文，〔I〕是今枝由郎的译文。

三个“车”很可能为一误字，应读“东”字，

“车〔东〕方暑”一词未出现于“十二更转”的写本中。它与P.3988的比较是不可能的，写本的这部份已残损。

“夜半”和“人定”等词也出现在P.3497第17行中。

大家从该表中可以得出什么结论呢？一方面，虽然其名称在岁月的流逝中已遭到了变化，为表示时辰〔更〕而使用这些名称的用法在汉地至少从云梦秦简时代就已经出现了。此外，正如“十二更转”的写本所证明的那样，这些名称在9世纪时尚被频繁使用[9]。因此，大家可以承认鸟占文书中的时间名词相当于一种古老的用法，这些名称真正是汉文的。

对于藏文的时辰名称，形势却不太明朗。在藏文名称和汉文名称之间肯定存在有一种相似性。我请教过的藏学家们在应赋予某些时辰的名称上似乎显得不一致。但他们在承认我们写本的时间名称未曾出现在其它藏文占卜文献中时观点却是统一的。这一事实值得引起我们的注意。

秦简中的干支时辰	“十二更”中的干支时辰	P·3479中的时辰	更时	Pt.1045中的时辰
□□□	夜半 子		23—1	
□□寅	鸡鸣 丑	车*方署	1—3	nam phan phun (不定天)
日出卯	平旦 寅	平旦时	3—5	nam nangs (次日黎明)
食时辰	日出 卯	日出时	5—7	nyi ma shar (日 出)
莫食已	食时 辰	食 时	7—9	snga dro dang po (清早, S) (早署, I)
日中午	禺(ou隅)食已	隅中时	9—11	snga dro tha ma (清早, S) (次署, I)
槷未	正畮 午	日 中	11—13	nyi ma gung (日中, 正午, S)
下币申	日昳 未	昳 时	13—15	phy dro dang po (日中天, I) (下午, S)
舂日丙	甫(ou晡)时申	晡 时	15—17	phy dro tha ma (晚署, I) (下午, S) (晚次署, Ī)
牛羊入戌	日入 酉	日 入	17—19	nyi ma nub (日 落)
黄昏亥	黄 昏 戌	黄昏时	19—21	nom SroS (日落后, S) (黄昏, I)
人□□	人 定 亥		21—23	

今枝由郎先生认为，藏文名称是结构严密的，很可能是吐蕃所特有的。他认为不可能是自汉文或甚至是从梵文翻译的问题[26]。我们以后还将有机会重新论述这一点。

劳佛尔的假设

在大家接受今枝由郎观点的条件下，应该放弃把吐蕃的鸟卜视为一种汉地影响。在权宜性地采取了这种观点时，最好是仔细研究一下劳佛尔为支持这种占卜方法的印度起源论而使用的论据。如果劳佛尔的假设得到了证实，即这种占卜术曾有过自西向东的第一次传播，那末大家还可以认为它在同一方向还曾有过第二次传播，不过这一次却是自吐蕃传向汉地的。劳佛尔为支持其理论而使用的论据可以作这样的一种总结：

在藏文《丹珠尔》中存在有一篇在9世纪由释檀那尸罗（Danasila）译自梵文的鸟卜论著。这篇论著叫做《鸟卜书》。共分为三部分：〔1〕一组以鸟鸣的时辰和方向为基础的鸦鸣占卜征兆。〔2〕根据鸟鸣而为旅行家们进行的占卜。〔3〕与鸟筑巢的地点有关的征兆。因此，《鸟卜书》第一部分的征兆与我们写本中的预兆恰巧是以同样的方式安排的。劳佛尔先生认为，这种吻合性远不是偶然的，而是吐蕃卜师为了按照表格的形式改编梵文著作中的资料而作出的一种认真努力的结果。这种论点非常引人注目，但它遇到了一种很大的障碍。在写本中共有10个时辰单位，而在《鸟卜书》中则只有5个这样的单位。然而，劳佛尔没有特别重视这一问题，他将多余时辰的列入视为卜师为了使这种方法更符合吐

蕃习惯而使用的一种策略[27]。

然而，时辰的减半必定会导致一些困难：《乌卜书》中的45种征兆不足以填满表中的90个格子。那末其余的征兆是从哪里来的呢？劳佛尔在这一问题上的看法又一次欠准确。他认为"《乌卜书》中的其它部分以及同类占卜手册当时就已经在吐蕃存在了"[28]。但正如读者可以通过劳佛尔文本身所理解的那样，《乌卜书》中多余的征兆很少能与写本中的征兆表相吻合。大家同样还可以思忖，为什么在接受了《乌卜书》第一部分的内容之后，吐蕃卜师们会忽略了另外两部分呢？而这后一批征兆又同样是有效的。我们在这一问题上还应提一下，IO•747号写本（包括有一组这些附加征兆的唯一一卷藏文写本）的跋尾中的预兆也不与《乌卜书》中的征兆相吻合。

因此，自从劳佛尔的文章发表之后发现的敦煌藏文写本似乎未提出能够支持其假设的任何新因素。然而，这位著名东方学家在供品问题上的论据却是合情合理的。他证明与方向相联系的9种供品中的两种——白胡椒和安息香（一种树脂物，用于制造神香）均起源于印度，另外两种——大米和鲜花同样也是印度很著名的供物。因此，我们可以想象出来，九种供品中的八种均出自同一地区。这里涉及到的不是其模式的印度起源，而是涉及到了印度的因素被包括在这种吐蕃的方法中了。然而，这些供品不可能受到了《乌卜书》的启发。至少从劳佛尔于其文中提供的译文来看，这部著作仅有一次提到唯一的一种供品，即以蛙肉为供，大家在Pt•1045号写本中同样也可以发现这种记载[29]。然而，正如劳佛尔本人所指出的那样，实际上是在中国而不是在印度才认为乌鸦爱

吃蛙肉。将这种供品纳入《乌卜书》中很可能是译者添加进去的，写本同样也重视这一点，并不意味着它肯定是抄袭自梵文著作。

因此，大家可以得出结论认为，尽管在《乌卜书》与藏文文献的安排之间具有某种相似性，但没有任何因素可以证明这些藏文文献系受了梵文书《乌卜书》的启发。

结　论

根据乌鸣而论述占卜的7卷数敦煌写本证明这种预卜的方法在当时（9世纪?）就获得了一定的成功。这种成功在吐蕃可能比在汉地更大，虽然发现的5卷藏文写本与2卷汉文写本的比例本身都不能说明任何问题。但这种占卜术模式的起源仍不为我们所知。本论著中所研究过的两种假设只带来了很少一点积极因素。一方面，对藏文和汉文时辰名称的研究似乎说明存在着两种并不相互影响的独立体系。另一方面，如果大家可以承认根据乌鸣而进行的吐蕃占卜术包含了某些印度观念，那就很可能是这里涉及到的占卜法是从印度传入吐蕃的。因此，应该到汉地或吐蕃去找这种占卜方法的原型。汉文和藏文的征兆统计表并不都是以同样的方式安排的，但其中三分之二的相同或仅有轻微差异的征兆占据了两种表中的同一批格子。同样也很棘手的是当这些征兆于其中的一种文书中含糊不清时，在另一种中的情形亦如此（请参阅表中4／Ⅳ和5／Ⅰ）。因此，我们可以承认藏文和汉文文献是受到了同一种原型的影响。

以我们所掌握的一些很贫乏的资料为基础，为支持这种

方法的起源出自中国中原又有什么论据呢？我们在清楚地知道这里只能是指一种假设的同时，以下观点却值得我们强调指出：

〔1〕藏文史料中包含奉献供品，这很可能是起源于印度。在假设认为该文献系自吐蕃传入中国中原的时候，那么这些供品又为什么未曾出现在汉文写本中呢？这后一批写本仅仅强调一些驱除恶运的奇怪秘咒。然而，供品也并非是未在中国中原出现过。作为一个例证，大家可以引证P·3601犬占书残卷，其中提到了一种五十块饼的供物。

〔2〕汉文的时辰名词似乎仅仅行用于这类文献。如果这种占卜方法起源于吐蕃，那末那些时辰名称为什么不会也象它们在汉地那样是传统的古典名词呢？

〔3〕中国中原至少从隋代起就存在有一种以乌鸣为基础的占卜方法。《隋书·经籍志》就记载有由某一位焦氏所作的《六青乌音内秘》书一卷[30]。

我们不想斩钉截铁地断言，但大家却可以接受支持乌鸣占卜的原型起源于汉地的论据具有一定的份量。然而，只要在尚未对藏文文献进行系统研究的情况下，我们就将仍被迫停留于猜测的领域中。但在目前，大家却可以为发现一些能够为我们恢复一种已遭遗忘的民间占卜方法的汉文写本而欢呼。在这一问题上，应该提及另外一种同样也是以乌鸣声为基础的民间占卜方法，它已由多雷（H·Doré）先生指出来了[31]。本处的征兆就如同在写本中一样都是根据飞乌发出鸣声的方向和时辰而作出的，但在这种方法中却缺少征兆表这一关键内容。大家可以思忖，如果卜师知道它的话，那末他又为什么要放弃一种如此有用的占卜工具书呢？因此，

我不敢苟同劳佛尔的观点〔32〕，他将敦煌写本视为由多雷描述的清末占卜方法的先驱。

然而，正如我们刚才所看到的那样，根据乌鸣声进行占卜的方法在隋代就已经为人所知了。这部著作已成为佚书，现在已再不可能知道这种方法是否也包括有一幅征兆表了。但大家可以假设认为当时曾同时并列存在有这一类的多种占卜法，其中一些包括一张表，其它则没有这样的表。这些无表占卜方法中的一种可能导致产生了清代的占卜体系。在写完此文之后发现的一卷敦煌写本支持了这种假设。这里是指共分两页的一卷汉文写本，被编作P·3888。非常遗憾，该写本的开头部分已残损，因而不可能知道其中是否包括一幅征兆表。该文书为我们保留下21行文字(共包括一篇占卜论著的两节，全书原来至少包括7节。剩余的两节是第5节（为了旅行者进行的占卜）、和第7节（有关军营的占卜）第6节已残缺。全文既未提到驱除恶运秘诀，又未暗示供品。其征兆完全与发出乌鸣声的方向有关。有关方向的征兆充满了这卷写本，但它们却奇怪地令人联想到了大家在清代的占卜术中发现的有关这些方法的预兆。

这卷写本已被断代。其题跋中指出，抄写者于庚寅年（咸通十一年，也就是公元870年）2月28日写讫。

值得我们注意的最后一点是其中提到了郯子大师（第5行）。然而，“郯子”自战国时代以来就是“乌鸦”的同义词（见《春秋》，巽公7年和昭公17年）。郯子同样也于一部占卜书中使其名垂青史，这就是《郯子占乌经》，它出现于《宋史·艺文志》中了。因此，从宋代起，就存在有许多种占卜制度，清代的方法都可以归纳于此。

有关根据乌鸣占凶吉的汉文写本的这一初步研究说明了我们在这一领域中知识的空白。但很可能是在中国中原的11世纪时至少存在着两种根据乌鸣占凶吉的方法。在这两种方法中，包括征兆表的那一种无疑也是最有意义的一种。

下面的表指出了一些完全不同的预兆（表Ⅰ）以及具有Pt·1045和P·3988号写本的不同说法的征兆（表Ⅱ）。

后面附有S字母的预兆除外，藏文写本是根据巴科先生的译文。由于石泰安先生的新译文，这两种文献之间的吻合性更大了。大家可以统计到：38种相同的征兆，28种具有不同形式的征兆，29种完全不同的征兆。

为了更好地使两种文献相吻合，汉文写本向左转了45°。其中的罗马数字指时辰，而阿拉伯数字则指方向。

表一　不同之处对照表

	Pt·1045	P·3988
1/Ⅲ	匆忙前来（S）	急书来
1/ⅤⅡ	危险	贼发动
1/Ⅹ	儿子、女儿和女婿将来(S)	姊妹及？至
⎧2/Ⅴ	杀死麋鹿（S）	游猎得
⎩4/Ⅱ		
2/Ⅵ	不要向任何人讲	无人相见
2/ⅤⅡ	将会听到一种可怕的消息	恐欢息消
2/Ⅹ	东方人来	北方人来
3/Ⅱ	将会捕到马	得畜马
3/Ⅲ	官令来	官事来

3/IV	亲人遭搅扰	亲□□搅扰
3/X	人被野兽杀死	〔闻〕人死
4/V	亲来至	亲（?）神来至
5/V	宫中诏令来	被官嗔责事
5/VII	携借出的和遗忘物而来	诉讼得理（?）
5/X	本人成为大相	自身干(?)官事
6/VI	贵亲至	贵客至
8/I	有一头要被杀的牦牛	出猎得
8/VII	对所有人的欢乐	书皆善悦(与2/VII颠倒)
8/X	最后将作惩罚	犯后到〔罚〕
9/II	男人一方的消息至（S）	边烽(?)消息至
9/IV	一名不存在的婆罗门到(?S)	善人相迎
9/X	有人将来讨债	征索债负（?）

表二　完全不同的预兆表

	Pt·1045	Pt·3988
2/II	人讲话	人被伤
2/VII	治愈病人	远征事
2/IX	得到财富（S）	人将贼来
3/I	前来请（S）	必屈来
3/VII	长途跋涉	东方人来
3/IX	与grog㉝相会（S）	得爵禄
4/I	盗贼来	去处〔算?〕事不成
4/II	（文意不明，S）	神祇□□
4/VII	大雪降	吉祥善事至

4/ⅤⅣ	东方人来	自身死罪
4/ⅠX	（文意不明，S）	警备吉
5/Ⅰ	（文意不明，S）	〔被？〕人〔谋？〕
5/ⅤⅣ	（文意不明，S）	奉〔献？〕酒食事
6/Ⅰ	某人将来讨论一定议（S）	所求皆得
6/Ⅳ	某一喜欢高升的人到（S）	官有急书表至
6/Ⅴ	对当地不吉（S）	暴风雨至
6/ⅤⅣ	人将会找到食物	家有捉獾事
6/ⅠX	（文意不明，S）	西方人来
7/Ⅰ	（文意不明，S）	出猎得
7/ⅠⅤ	一封信来	大争算（？）事
7/Ⅴ	愁苦人至	弱人来至
7/ⅤⅣ	大家将会来作某种我本人无法看到的事（S）	有人来（下文不堪卒读
7/ⅤⅢ	与6/Ⅳ相同	病者善
7/X	从其父处继承（S）	自得武官
8/Ⅴ	应该注意人（S）	令人防慎
8/ⅤⅠ	一名白净的女子到（S）	女人衣服至
9/Ⅰ	敌人发动	自身〔千？〕算（？）
9/Ⅲ	一件事出现（S）	急忙事
9/ⅠX	幸运到达（S）	得弓箭事

我们选择翻译了比P·3479更为完整和更为有意义的P·3988号敦煌写本。但我们也使用了这后一卷写本以补P·3988文中亡阙。在下面的文本中，这些字都放入方括号内。其解读有疑的字附有问号。用□来指阙文，其中的字是根据猜测而作的补阙。其异文都在注释中指出了。

P·3988号写本译注

第1段文献(第1—6行)：

“占孤鸣丧死

鸣子地不出三十日，南家有死。见血光㉞子地，献之吉。鸣丑地不出吾十日，南家死者，又十女亡。埋虎（?）形吉。鸣寅地不出十三日，东地家女人凶，虎(?)[悬]寅地，鸣卯地不出三十日，东家长子死。铁十斤[悬]五尺杆（?）头卯地吉。鸣[辰]地不出十五日西[家]及北家□死。以（?）皮丈杆头向辰地吉。鸣巳地不出三十日，西南家有死。猪头着（?）己地。鸣午地不出[家]，三十日东家死。大献之吉。鸣未地不出十日东北家亡。□[吉]见□血，以羊头一妆[悬]午地”。

第7行，原文有残损，无法翻译。

“鸣丧者万器之愤(?)[捆]之骸骨，或精明见血光大状之[格]其状好此”。

第2段文献(第8—12行)

“子日合鸣忧见血盗贼至门。丑日鸣者在屋上，女妇口舌事。寅日鸣南合上忧嫁娶事。[辰]日鸣树上必有远客来。已时日鸣场上，女妇口舌事。午日㉟鸣存大(?)门户，上必有官事。未日鸣于屋上忧净财有口舌。申日鸣合西树上忧官[事]。酉日鸣在[墙](?)上忧官事来。戌日鸣北东屋上孤鬼㊱索酒食吉。亥日鸣圆上有分财事，六畜亡”。

第3段文献(第13行—14行开头处)：

“乌从东来鸣有使事。从南鸣有酒食。从西来忧。四角季上鸣者，有不安事”。

第4段文献(第14行中间—第16行中间)：

"鸟无故群队集人舍上鸣者，不而去，大吉。住（？）熟不止长，来（？）凶。鸟从北方来，鸣者，有人来㊣善相见。鸟来近人家合上鸣，必有死亡，在下鸣忧长子长妇"。

第5段文献（第16行中间—第19行中间）：

"日出鸣大吉。旦鸣君子恶（？）人得食。食时鸣有远书信来。日中鸣忧盗起。日昳鸣忧病起。晡时鸣有酒宴（？）事。黄昏鸣忧远行事。人定鸣贼入界，夜半鸣郡贼入界"。

第6段文献（第19行中间—第22行）：

"鸟鸣丧子地酒宴事，丑地官事。宴地远人来。卯地㊣卖事。辰地客至，巳地得财物。午地有文书事。未地㊣舍事。申地酒宴事。酉地有忧事慎之[?]戌地病患事。亥地盗贼事"。

如何使用这种办法的问题（第23—24行）：

"鸟占临决所人，鸣者从来处形候吉凶。法若看八方上下，看时傍通占"㊲。

附：乌鸣占凶

	黄昏	日入	晡时	日昳时	时中日
1	姊妹及?至	鬼祟来	大惊恐事	王事恐欢	自伤财
2	北方人来	人将贼来	远行事	恐欢息消	无人相见
3	[闻]人死	得爵禄	东方人来	大恐欢事	暴风雨至
4	南方有人来	惊备吉	自身犯罪	吉祥善事至	至及□雹贼
5	自身干?官事	慎水则吉	吉庆事	奉[献]?酒食事	因女妇吉庆
6	所思得	西方人来	家有捉獾事	诉讼得理?	贵客至
7	自得武官	兄弟亲因至	书旨善悦	有人来	善消息至
8	犯后到[罚]	[闻]善事	病者善	贼人死亡死亡	女人衣服至
9	征索债负	得弓箭事	得酒食善事	酒食来至	不善消息至

吉书征兆表

[东]	[东]方暑	平旦时	日出时	食时	时中偶
[东]方	[神]?[及]?家[亲]?来?	人死	急书来	所思得	暴雨至
[东]南方	[远]?行事	人被伤	敕诏来	贼发动	游猎得
南方	必压来	得畜马	官事来	亲□□搅扰	因女妇相争
西南方	去处[算]?事不成	游猎獾	神祇□□	[暴]风至	亲?神来至
西方	[被]人[谋]?	官使来	野兽来	雨及猎獾	被官嗔责事
西北方	所求皆得	家使来	官有急书表至	斗争被伤	暴风雨至
北方	出猎得	急去吉	盗贼来	大争算?事	弱人来至
东北方	贼发动	书信来	逢劫贼	病者亡	令人防慎
北方	自身[千]?算?	急忙事	边烽?消息至	善人相迎	足下邦谒

注 释

①巴科：《雷电预兆一览表》，刊布藏文和译文，载《亚细亚学报》第2套，第1卷（1913年），第345—349页。

②劳佛尔：《吐蕃人的鸟卜》，载《通报》第15卷，1914年，第1—166页。

③谢飞：《唐代的鸟卜》，载《美国东方学会学报》第83卷，1963年，第199—201页。但这一规则中也有一些特殊的例外，如白色燕子的出现预兆着权力已传入后宫嫔妃及其党羽手中了。

④高本汉：《诗经译注》。由东方古迹博物馆出版，斯德哥尔摩1950年版，第134—138页。

⑤帕克尼埃（Paknier）：《商代和西周的天文学文献》，载《古代中国》第7卷，1980—1981年，第3—32页；马蒂厄（Mathieu），法国大学出版社1984年巴黎版，第345—349页。

⑥上引谢飞文，第200页。

⑦段成式：《酉阳杂俎》，卷16，第129页；上引谢飞文，第202页。这位中国文人特别告诉我们说，鹅预兆魔怪的存在，鹭在夜间能发出火警，孔雀能避心怀恶意的人。

⑧P·3608，第9—10章，第19—20行。该卷写本已由山本、池田等人刊布于《敦煌和吐蕃出土社会经济史文书》中了，东京东洋文库1978年版，卷上和下，第22—24和124—128页中。

⑨在宋代，法律尚很严厉。约在1038年左右，某一位名高苏的人仅仅由于他拥有的一套天文学书不完整遭处死。相反，在1097年，某一位名张田的人也被处死，因为他犯了两种罪行，其一是拥有一部天文学著作。均参阅彭明松：《中国的书籍和印刷》，未刊布的博士论文，1979年在芝加哥大学通过。

⑩《敦煌吐蕃出土的社会经济史资料》第223页。有关武后时代的俗字问题，还可以参阅戴仁：《武后时代的俗字》，载《法兰西远东学院通报》第73卷，1984年，第339—354页；特威切特：《中世纪中国的印刷术和佛教》，纽约弗里德里克图书公司版，1987年，第13页和第88页注〔2〕。

⑪戴仁的口头报告。

⑫拉露：《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》，3卷，1939—1961年巴黎版。Pt·351背面在第3行中含有简单暗示这种占卜的一段文字，它同样也载于拉露目录中。

⑬瓦累·普散：《印度事务部图书馆所藏敦煌藏文写本目录》，牛津1962年版。

⑭《巴黎国立图书馆所藏的伯希和敦煌汉文写本目录》第3卷，圣—波利尼亚克基金会1983年巴黎版。

⑮劳佛尔于上引书第5页中正确地指出，9个方向是符合逻辑的，即飞鸟不能在听到它的人的脚下发出鸣声。但10个方向的观念如此牢固地扎根于汉人的心中，以至于P·3988号写本的抄写者否认其文献的明确处，有关这一办法的行用问题的几行文字中又提到10个方向。

⑯乌鸦确实有时充当了西王母飞鸟使的角色，但我们没有理由认为这种次要的作用会被纳入乌鸣卜之中。然而，劳佛尔先生在他的一篇《西藏苯教历史文献》的文章（载《通报》第2卷，1901年，第24—44页）中指出，西藏的某些苯教师被变成了这类鸟。霍夫曼（Hoffmann）：《西藏苯教史》（科学和文学院，美英茨—威斯巴登1950年版，第71页）在引证劳佛尔文的同时，指出因劳佛尔未说明其史料来源，所以他本人根本无法找到该文的原文。

⑰上引劳佛尔文，第5和9页。

⑱请参阅卜德：《古典中国的节日》，普林斯顿大学报，1975年，第112—127页。

⑲陈梦家：《汉简年历表书》，载《考古学报》，1965年第2期，第103—149页。还可以参阅卡林诺夫斯基：《汉代的天文仪器和六壬，载《法兰西远东学院通报》第72卷，1983年，第304—414页。

⑳上引劳佛尔书，第9页注〔2〕。

㉑上引陈梦家书，第116页。

㉒饶宗颐：《云梦秦简日书研究》，香港中文大学1982年版，第29页。

㉓上引陈梦家书和卡林诺夫斯基书第350页。

㉔戴密微和饶宗颐：《敦煌曲》，法国国立科研中心，1971年巴黎版，第72、76、79、120和121页。还可以参阅《陔余丛考》卷34，1957年北京版，第725页。

㉕"十二时"的写本和我们的写本可能是同时代的。某些"曲子"写本是可以断代的，这就是P·2714的情况，文中提到了中和五年（855年）闰三月，P·3286背的情况也如此，它应晚于859年，这是写于正明的一个社的社子召集大会（社同转贴）的时间。还应指出，这两卷写本的纸张酷似我们的占卜文书的纸。

㉖今枝由郎的口头报告。始终是据今枝由郎先生认为，鸟占写本的名词同样也与出自梵文的时辰名称体系有别。请参阅《翻译名义大集》。在今天的口语中为了指上午和下午还使用Snga dro和phy dra等藏文词。

㉗上引劳佛尔书，第28页。

㉘同上引书，第5页。

㉙上引巴科书，第346页；上引劳佛尔书，第19页。

㉚《隋书·经籍志》卷3，第23页。

㉛多雷：《中国迷信研究》，第1卷、第2册，1912年上海版，第257页。

㉜上引劳佛尔书第30页。

㉝藏学家们在这一术语问题上观点尚未确定。石泰安先生认为，这里不可能是象巴科先生认为的那样系指“朋友”，该词写作grogs而不是grog。此grog也出现在其它藏文占卜写本中了，所以这里不可能是指抄写者的错误。

㉞我未能成功地释读该词。在一般情况下，与鲜血有关的一切都不吉利。

㉟P·3479写作“鸡栖屋上”。

㊱“鬼”字可能有误，应读作“魂”。“孤魂”一词首次被曹植（192—232年）使用，以描述一名死者的灵魂。唐代诗人柳宗元（773—819年）指出“孤魂”能发出凄惨的声音。

㊲P·3479作：“右前件乌占习要事法，实有用之，不失一看之法。若鸟鸣在百步内即占，百步外不占”。

译自巴黎出版的《远东亚洲丛刊》，1987年第3期

宗喀巴中观思想研究※

〔日〕松本史朗　著　褚俊杰　译

宗喀巴可以说是代表着西藏佛教的思想家。这一点的确是不错的。但是，宗喀巴的思想倒底是什么？它在佛教思想史上具有什么样的意义？这一点可以说还没有得到充分的说明。再者，如果要正确地说明这一点，不能仅仅限于西藏佛教的范围内，还要认识到它具有能提出作为整个佛教的根本性问题的重要性，这样才能理解。总之，简单地说，在今天已不可能抛开宗喀巴来谈论“佛教是什么”的问题。

最近，不仅在西欧各国，而且还在日本，一种对西藏佛教不加批判地礼赞的倾向已经部分地被承认了，这实在是令人可叹的。不管怎么说，那种倾向在一切场合下只对西藏佛教的密教方面作评价，是将它的禅定（冥想）技术绝对化了，因为正是对作为密教和禅定思想的基础的实在论（我称之为“如来藏思想”〔dhātu—vāda〕①），宗喀巴才作了最为严厉的批判，可以说这是和他一生相始终的敌对物。

本文打算先对宗喀巴和格鲁派的概况作一简单介绍，然后再阐明其思想的本质。

※原文标题为《宗喀巴与格鲁派》，译者根据该文内容改为现在这个标题。——译者注

一、宗喀巴与格鲁派概况

宗喀巴·洛桑扎巴（1357—1419）是西藏佛教中形成最晚、同时也是最有力量的教派格鲁派的始祖[2]。他于1357年在西藏东北边境的宗喀地区出生，七岁出家，十六岁时到中部西藏。此后在许多僧舍游学，努力钻研中观、唯识、因明学、阿毗达磨等佛学，还学习了密教。十九岁开始在萨迦派的恭噶贝（ཀུན་དགའ་དཔལ་）跟前听讲《般若经》（Prajñāpāramita）又在他的弟子仁达瓦（རེད་མདའ་བ་）（1349—1412）跟前听讲《入中论》（Madhymakāvatāra）、《俱舍论》（Abhidharmakoša）等经论。仁达瓦是宗喀巴修学时代最为重要的学问上的导师，无疑是从他那里宗喀巴学到了重视尼玛扎（1055—？）以来的"应成派"的思想方式。然而宗喀巴对中观的理解的深度远远超过了其导师。在三十一岁时，他完成了反映其最初的学问成就的大作《金鬘》（གསེར་ཕྲེང་）（北京版，6150号，对《现观庄严论》的注释），在这本书中还看不出宗喀巴思想的独特性。此后，宗喀巴从三十三岁以后就师事称作"乌玛巴"（དབུ་མ་པ་）的神秘人物。据说乌玛巴领会文殊菩萨的观法，宗喀巴作他的译员时曾向他询问过"自续派"（རང་རྒྱུད་པ་）和"应成派"（ཐལ་རྒྱུད་པ་）对文殊的不同看法，后来还能亲见文殊云云。

那个时期，应该说宗喀巴思想发生了转变，他的独特的中观思想已经形成。三十六岁时在俄卡（འོལ་ཁ）与八个弟子一同修习，此后又在各地广泛讲学，一般称之为"立教开宗"。四十六岁时，完成了平生最为重要的著作《菩提道次第广论》（ལམ་

རིམ་ཆེན་མོ་）（北京版，6001号）。该书按照阿底峡《菩提道灯论》的模式，对菩提行的修习次第作了叙述，在书中，宗喀巴独特的中观思想初次得到体现。宗喀巴中观思想的独特性在于同以前的学者认为“自续派”与“应成派”的不同仅仅是论证空性的方法不同的看法相反，他认为两者在存在论上有所不同。他提出“自续派许名言依自相成立，应成派彼亦不许”这一新的观点③。因此，胜义谛只能根据“应成派”来讲解，在这点上给舍弃“自续派”、采纳“应成派”的立场提供了更加坚实的基础，并使“应成派”绝对化的教学体系得到了确立。

宗喀巴还对当时在西藏已经成了对“中观”普遍的理解的“离边中观说”（མཐའ་བྲལ་དབུ་མའི་ལུགས་）、也就是“非有非无之见”（ཡོད་མིན་མེད་མིན་གྱི་ལྟ་བ་）作了严厉的批判。这种说法认为，“胜义谛即非有非无，离一切边及戏论（言语）”。宗喀巴认为这一说法与桑耶法诤中出现的宣称“离一切分别则成佛”禅僧摩诃衍的说法如出一辙，因而对此严加驳斥，他自己极力主张在胜义谛方面对空性（无）绝对不让步，绝对不能否定④。

宗喀巴独特的中观思想在后来著的《善说心要》（ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ་北京版6142号）、注释《中论》的《正理大海》（རིགས་པའི་རྒྱ་མཚོ་北京版，6153号）、注释《入中论》的《密意胜明》（དགོངས་པ་རབ་གསལ་北京版，6143号）中一再得到阐述。五十三岁时宗喀巴在拉萨首次举行“大祈愿法会”，开创了新教派，次年，按照弟子们的要求，进驻新建成的甘丹大僧院，一直到其圆寂，基本上都住在那里。他的声名超出了西藏的范围，还受到过明朝永乐皇帝的诏请，但他执意推辞，派去了

他的弟子。他圆寂前将后事嘱咐给弟子达磨仁青（དར་མ་རིན་ཆེན་1364—1432）。

宗喀巴虽说有众多的弟子，但达磨仁青和克珠（མཁས་གྲུབ་1385—1438）被称作他的两大弟子，他俩与其上师合称为“父子三尊者”，受到格鲁派的尊崇。这两大弟子还曾经有与宗喀巴一道同跟萨迦派的仁达瓦学经的经历。成为宗喀巴的弟子之后，撰写了许多有关因明学的注释和著作，成为大学者。然而他们对宗喀巴思想的理解，就有关意义最为重大的对中观的解释而言，比起宗喀巴本人彻底的批判的立场来，应当说已经有相当大的倒退了。这一点在克珠所著的表明其对中观解释的论著《善缘开眼》（སྐལ་བཟང་མིག་འབྱེད་东洋文库藏外文献，2263号）一书的论述中可以看到[5]，而达磨仁青还给《宝性论》作注，从逻辑上说，该书代表阐说与中观思想完全对立的“有”的立场的如来藏思想，这一点是不容忽视的。并且宗喀巴没有给《宝性论》作过注释[6]，而达磨仁青可以说对有关中观的重要论典从未作过注释。宗喀巴思想受到持“离边中观学”的萨迦派诸学者，即达仓巴（སྟག་ཚང་པ་1405—？）、高然巴（གོ་རམས་པ་1429—89）、释迦却丹（ཤཱཀྱ་མཆོག་ལྡན་1428—1507）等的严厉批判。也就是说达仓巴的《宗派全知》（གྲུབ་མཐའ་ཀུན་ཤེས་）和《见解分别》（ལྟ་བའི་ཤན་འབྱེད་）以及释迦却丹的《中观抉择》（དབུ་མ་རྣམ་ངེས་）都是将批判宗喀巴作为其主题的⑦。针对那些萨迦派各学者对宗喀巴的批判，格鲁派方面当然进行了反批判。这里只打算列举一下他们的代表性著作，即色拉·尊巴·却吉坚赞（1469—1546）及其弟子德列尼玛（བདེ་ལེགས་ཉི་མ་）的《清除恶见昏暗》（ལྟ་ངན་མུན་སེལ་）⑧及被称为格鲁派最大学者的降央协巴（འཇམ་དབྱངས་

བཞད་པ་1648—1722)的著名的《宗派广说》(གྲུབ་མཐའ་ཆེན་མོ་)。前者是专门回答释迦却丹和高然巴对宗喀巴的批判，在后一部书中，达仓巴对宗喀巴的批判逐一遭到反驳。

到了十六世纪，作为与噶玛派宗派斗争的结果，格鲁派采取了“活佛转世”制度，产生了达赖喇嘛制度，到十七世纪中叶，建立了达赖喇嘛政权，掌握了政治实权，然而在思想上，我认为宗喀巴以后尤其应当出现的发展却没出现。但是，前面提到的降央协巴的令人惊异的百科全书式的学识以及半个世纪以后出现的章嘉·惹贝多吉(ལྕང་སྐྱ་རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ་1717—1786）透彻的因明学，可以说不只是维护宗喀巴的宗义，而是阐明了西藏佛教知识的本质⑨。

二、何为离边中观论

宗喀巴思想的本质，可以在他批判“离边中观论”言论中找到。也就是说，只有通过对“离边中观论”的批判，他才能向我们阐明他自己思想的本质。所以对这一批判不作正确的评价，那么谈论宗喀巴恐怕是毫无意义的。

那么到底什么是“离边中观论”？宗喀巴是如何对它进行批判的呢？首先从《道次弟广论》（以下称《广论》，均据扎什伦布版全集）中引一段他的直截了当地批判“离边中观论”的文字。

〔1〕依只断自性（绝对否定）⑩，何须更破彼境？如很分别（即无自性分别）为对治〔人法〕二我相（མཚན་མ་）执，于彼全无相执气故。如此分别亦见过失，善恶分别悉被破除者，显然欲树汉地堪布和尚(མཁན་པོ་ཧྭ་ཤང་)之教

法。(《广论》386页4—6行)

这一段可以认为是反映宗喀巴思想本质的决定性的段落。在这里，宗喀巴认为，“对所谓无自性的理解就是，泯灭对‘自性’或者‘我’之类的实体的执着这样一种善的分别，因此对这一点不应该否定。如果将含有这一点的一切分别都否定掉，那就成了支持中国和尚、即摩诃衍的说法了。”宗喀巴的这一主张最为重要的一点是，在这里他将所谓“分别”(རྣམ་རྟོག，vikalpa)作了“善的分别”和“恶的分别”二者的区分。从今天的感觉来看，这只是对“判断”的作正确的或者是错误两种不同的认识，这被认为是极其普通的常识；但是，如果考虑到尊重“无分别”、将一切分别看作是恶的“我论”(ātmavāda)的实在论倾向⑪是大乘佛教中占有绝对支配的地位，那么他这样申明在思想史上确实是具有革命性的大转变⑫。

正确的判断(理解、分别)的内涵是“无自性或空”，而不是“缘起”，这一点已成了宗喀巴思想的界限，关于这一点打算在后面再谈。我认为前面所引的重要段落就是对离边中观论的批判，现在对这一看法再作些说明。首先，在那里，宗喀巴是将“应否定一切分别”的观点同摩诃衍的说法等同起来谈论的。摩诃衍者，不用说就是794年桑耶法诤中与印度中观派的噶玛拉希拉(汉译注：又译“莲花戒”)辩论失败、后来他的教法在西藏被禁止信奉的一个汉地禅师⑬，但是他基于所谓如来藏思想“我论”的“不思不观”之教在后世西藏被视作极其低劣的说法。所以如果说宗喀巴的这一申明是对西藏特有的中观思想的批判，那么可以说是非常严厉的批判了。然而，我认为他的批判是对当时西藏实际存在

的“离边中观论”的批判。

那么，何为“离边中观论”⑭？首先要请读者注意的是，所谓“离边中观论”这一称呼，如引号所示，只是我在研究中使用的一种假说性的用语。我认为称作“离边中观论”的中观思想有个特定形态，即在西藏一般地称作“非有非无之见”的看法。不仅如此，我之所以敢于用这一称呼，是因为觉得批判宗喀巴的萨迦派大学者高然巴在《见解辨别》（《萨迦派全书集成》东洋文库第13卷）一书中所使用的这一称呼也应作为一般的名称来使用。

在《见解辨别》中，高然巴将西藏的中观思想分作如下三类：

1.常边中观论（把“常边”说成“中”的见解。རྟག་མཐའ་ལ་དབུ་མར་སྨྲ་བ་）

2.断边中观论（把“断边”说成“中”的见解。ཆད་མཐའ་ལ་དབུ་མར་སྨྲ་བ་）

3.离边中观论（把离边”说成“中”的见解。མཐའ་བྲལ་ལ་དབུ་སྨྲ་བ་）

高然巴认为，第一类是觉囊派托布巴(དོལ་བུ་པ་1292—1361）的宗派；第二类是宗喀巴的宗派；第三类是他自己的宗派。他的这种分类法从何为胜义谛的观点来看是非常富有逻辑性的，而且从某种意义上应该说还是正确的分类法。也就是说，因为作为如来藏思想在西藏的直接的继承者，觉囊派将常住不变的实在(“常边”)看作是胜义真实(“中”)；如上所见，宗喀巴认为“‘是无自性’的分别（这种分别的对象在高然巴看来便‘断边’）是绝对不应该否定的”。在高然巴看来，宗喀巴的这一主张是这样的：

〔2〕依中观经所示诸正理(རིགས་པ་)寻探时，只许破不得真实之空性无遮，(བདེན་པ་བཀག་ཙམ་གྱི་སྟོང་པ་ཉིད་མེད་དགག་)，此为中观根本之见，亦为真胜义谛，亦为诸法根本实相(གནས་ལུགས་应有的样子)（《辨别》第5页正4—5行）

根据高然巴的观点对宗喀巴学说所作的介绍，虽说不是从宗喀巴著作中逐字引用的，但一般说基本上还是正确地反映了宗喀巴的学说。但在这里有一点需要注意，即使他用了“མེད་དགག་”一词。把这一词译作“绝对否定”（译注：汉译作“无遮”），该词相当于梵语“prasajya—pratisedha”，在这里确实没有什么特别意义，重要的是，高然巴赋予“མེད་དགག་”（“无”的否定）一词中的“མེད་”（无）这个字以意义。即“胜义谛”对“常边中观论”来说就是“有”，对“断边中观论”来就是“无〔自性〕”，这是高然巴的理解，因而对他的“离边中观论”来说，“胜义谛”理所当然地就表述为“非有非无”（不是“有”，也不是“无”）。

实际上，高然巴对自已一派的“离边中观论”作了如下说明：

〔3〕中〔观〕义为离有无、是非等一切边(མཐའ་)，故须尽弃边执(མཐའ་འཛིན་)、相执(མཚན་འཛིན་)，若于其中不首先破实执(བདེན་འཛིན་)（即真实执着）外境之真如，则不能破其后诸边执。故依离一异(གཅིག་དང་དུ་བྲལ་)等诸正理认定内外实事皆无真(བདེན་མེད་)。于此 所破(དགག་བྱ་)粗大，为轮回因由之首，故于诸经中，详说正理，破彼（即实执）耽著境(ཞེན་ཡ

ལ་)真如，破彼（即真实）之后，若执真如空性，则譬如乘马者不落右侧即落左侧，难免落入断边，故应破彼（即“执着于空性”）。

是故，须破二执及不二执，四边所执皆不可得，若因此而将无执着于彼说成“了悟中见”生起“此为中见”一边执着，则不论执空、不空等，皆未免边执，故非中见。（《辨别》第8页背1—6行）

在这里，高然巴说，胜义谛就是离有无等一切边。（“离边”，又作“非有非无”），强调即使是对空性的执着，同执着于真如完全相同，都是应该否定的。为什么呢？因为这两种执着分别是对断边和常边的执着，在都是边执这一点上，它们之间没有丝毫的区别。因而高然巴的这一“离边中观论”同引文〔1〕中反映的宗喀巴的主张在内容上是完全对立的，同宗喀巴在那段中所批判的观点基本上是相同的，这种观点也正是持“离边中观论”的高然巴在上面这段中再三主张的观点。因此，高然巴将引文〔1〕中宗喀巴的说法，即“无自性之见不应受破，若破彼及一切分别，则与摩诃衍之说相同”，如下所示，看作是对自宗“离边中观论”的批判来接受的，他把这一主张当作“魔说”来进行了反批判。

〔4〕于分别究竟之理知(རིགས་ཤེས་)许非有非无之见，就此见解而云“〔此〕即中国和尚之见解”，不作分辩而将已之言语抛于世间，此乃魔类为伤害佛法心要之离戏论(སྤྲོས་བྲལ་)而加持于彼，令其言语而已。（《辨别》第17页2—4行）

我把引文〔1〕中的宗喀巴的见解看作是对“离边中观论”的批判，是有以上这些依据的。如果这样认为，当然就必须

承认在宗喀巴以前“离边中观论”的传统在西藏已牢固地存在着了。实际上，据高然巴说，“离边中观论”并不是他自己的独创，而是以翻译月称著作而知名的尼玛扎创立的，其弟子有香·唐夏巴·益希迥乃(ཞང་ཐང་ཟག་པ་ཡེ་ཤེས་འབྱུང་གནས་)和玛恰·降曲尊珠(རྨ་བྱ་བྱང་ཆུབ་བརྩོན་འགྲུས་)、噶当派的罗丹喜饶(བློ་ལྡན་ཤེས་རབ་1059—1109)、噶举派的玛尔巴(མར་པ་1012—97)和米拉日巴(1040—1123)、萨迦派的扎巴坚赞(གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་1147—1216)、萨迦班智达(1182—1251)、仁达瓦（即宗喀巴的老师之一）等许多学者都持这种见解。这里列出的尼玛扎等学者，全都是宗喀巴以前的人，他们是否都是高然巴所理解的意义上的“离边中观论”，还不能依据他们的著作来确认。但是，宗喀巴在引文〔1〕中所作的批判本身表明“离边中观论”的某种形式在宗喀巴以前应该已经存在。

还应注意的一点是，据高然巴说，宗喀巴最重要的学问上的导师仁达瓦也包括在“离边中观论”的人中间。因而高然巴对仁达瓦和宗喀巴的主张有明确的区分，如下所示，他认为宗喀巴脱离仁达瓦所主张的“离边中观论”创立独自的“断边中观论”一宗，是因为喇嘛·乌玛巴或作为他译员的宗喀巴接受了一般认为是进行了问答的文殊菩萨的神秘影响。

> 〔5〕此第二宗（指宗喀巴的“断边中观论”）于尊者宗喀巴昔时随正贤大师（指仁达瓦）修习教义时尚未产生。其后喇嘛·乌玛巴自朵甘斯召请文殊〔菩萨〕，〔宗喀巴〕见彼之后于中观枢要处提出如彼奇特之主张，于密咒金刚乘之枢要处创立极多奇

特学说。(《辨别》第35页背6行——第36页正2行)

〔6〕是故，仅执着于真如空〔性〕，不许“非有非无离戏论(སྤྲོས་བྲལ་)，彼（指宗喀巴之宗）是喇嘛·乌玛巴依文殊所言而宣示立宗轮，与最高圣者龙树师弟所言相违。(《辨别》第176页1—2行)

然而，从上面的论述来看，对乌玛巴（或者文殊菩萨）对宗喀巴独特中观思想的形成所给予的影响评价过高了，这是不确切的。我觉得要承认，这一点在我以前写的一篇论文中说得稍稍有些过分了⑮。而且，这一过分是由于我对“离边中观论”思想的意义认识不足而产生的。也就是说，高然巴把宗喀巴独特的中观思想说成是“魔说”，只能把它看作是接受了乌玛巴或文殊的一种神秘的影响的结果，这是因为宗喀巴的中观思想完全是从未有过先例的独创思想。总之，由于高然巴认为在他看来不能不说是完全脱离常轨的宗喀巴独特思想不可能起源于仁达瓦等宗喀巴学问上的导师，所以把它称作“魔说”，并且也只好认为是受了没有留下任何著作的神秘人物乌玛巴的影响。不只是高然巴，而且克珠等宗喀巴传记的作者们也有那样的倾向，但是重要的还不在于是否强调乌玛巴神秘的影响，而正是在于正确地认识批判“离边中观论”的宗喀巴独特中观思想的完全的独特性和首创性。

的确，宗喀巴的思想是空前绝后的。在他圆寂后，他不仅遭到了倡说“离边中观论”的达昌巴、释迦曲丹、高然巴等学者接连不断的严厉批判，而且宗喀巴在世时就批判过他的萨桑巴·洛扎瓦·阿旺(ས་བཟང་པ་ལོ་ཙཱ་བ་ངག་དབང་)也一直在宣说“离边中观论”⑯。甚至仁达瓦在这一点上恐怕也是同样

的立场[17]。十四世纪的噶当派学者卫巴洛赛(དབུ་པ་བློ་གསལ་)也公开地宣说"离边中观论"[18]，在噶举派的岗波巴(སྒམ་པོ་པ་1079—1153)那里也能见到这样的倾向[19]。将以上事实综合起来考虑，宗喀巴以前的西藏是否真的有过"离边中观论"以外的中观思想还值得怀疑。对于这一问题，若要说我的结论，我只能认为，宗喀巴出现以前西藏的中观思想基本上全都是"离边中观论"。为什么呢？因为在宗喀巴以前完全看不到对"离边中观论"理论性的批判。而且这种情况不只是限于西藏，在印度大概也是同样的。因而，在我看来，从龙树开始到宗喀巴为止的中观思想史，除了他们两人外，全都是"离边中观论"的历史，可以说正是宗喀巴的中观思想才彻底逆转、根本推翻这一具有一千年以上传统的对中观思想的一般的解释。

三、批判离边中观论与拥护缘起说

下面我们根据《道次第广论》中《毗钵舍那》章来看看宗喀巴具体是如何批判"离边中观论"，以及与此相关，他是如何展开他的主张的。

首先，将作为《毗钵舍那》章的核心，量上占全章三分之二的"真实义抉择"条目下的宗喀巴所作论述的内部结构，用他自己的文字说明如下。

"正抉择真实义"（《广论》第346页背5行—第464页正4行）

甲、确认正理所破

（一）须善明所破之因由

（二）破他宗未明所破而妄破除

1.破（他宗）确认所破过宽

2.破（他宗）确认所破过窄

（三）自宗确认所破之法

乙、破所破时应成自续当依谁行

（一）确认应成自续之义

1.破除他宗

2.安立自宗

（二）二者中随谁相续生见

丙、依其能破于相续中生见之法

这里面最重要的是甲项和乙项中的论述，尤其甲项是宗喀巴首次阐明他独特的中观思想的最为重要的部分，因此我们来看这一段中的记述吧。

首先，“正抉择真实义”中的“真实义”（དེ་ཁོ་ན་ཉིད）是指“空性”、“无自性性”，乃至“无我性”。正如我在另文中所指明的那样[20]，对宗喀巴来说，“真实义”亦即“真实性”的内容通常是“无自性”、“空”，而不是“缘起”。

其次宗喀巴在甲项中一开始就说了下面这一段话：

> 〔7〕在确定无我无自性的含义时也要须善知所无之我及自性，若未（于心中）现起所破总相，便不能确定其遮破为不颠倒（即正确的）。（《广论》第347页正1—2行）

在这里，宗喀巴提出，要确定地认识“无自性”或“无我”的“真实义”上的意义，就要首先正确地认识根据正理（逻辑的认识）而应否定的对象（“我”或“自性”），因为如果不否定其对象，那末那种否定也会是错误的，所以首

先应该正确地认识那种否定的对象。于是他在下面这段文字中将确认否定对象不正确的情况分为二种，并说明了它们会产生如何不合理的结果。

〔8〕(1)又若不从所破究竟枢要细微处来作破灭，就会因有所残余，堕入有边、生起对实事耽著，不能从轮回中得到解脱。(2)若未〔正确地〕确认所破限量，遮破过宽(ཧ་ཅང་ཐལ་ཆེས་ནས་)，由于遮破因果、缘起次第(རྒྱུ་འབྲས་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་རིམ་པ་)而堕入断边，这种见解无非是要把人引到恶趣中去。(《广论》第397页正3—5行)

在这一段中，(1)是指确认所破过窄的情况，(2)是指确认所破过宽的情况。说得通俗些，(1)可以说是否定的量太小，当然应否定的“有”(实在)就会有残存的情况，(2)是否定的量过大，连不应该否定的缘起也否定的情况。对于在误认否定对象基础上的两种错误的否定方法，依次在(二)—2 和(二)—1中进行了批判，但其中最重要的是对(2)的否定方法进行批判的(二)—1，即“破(他宗)确认所破过宽”(《广论》第347页正6—第386页正6行)一节中的论述，在这一节中，可以毫不过分地说，宗喀巴中观思想中的基本观点已经得到展开。而且值得注意的是，如下所说，这段议论(〔二〕—1)中所批判的他宗，无非是“离边中观论”而已，因而，我们已经见到的宗喀巴批判“离边中观论”的决定性的文字(引文〔1〕)便在这一节论述文字的最后，可以说是作为结语来论述的。因此，根据上述这些情况，下面所说的观点可能是对的，即宗喀巴哲学根本动机在于拥护“缘起说”，也就是说，在于否

定脱离因果，正是出于这一动机，他才对“离边中观论”作了批判。

为了确认这一设想是否正确，我们再来简单地逐段考察一下（二）—1中的论述。首先，在这一段论述的开头，宗喀巴用“现自许为释中观义者多作是言”（《广论》第347页正6行—背1行）一句话开头对要进行批判的他宗的见解（反论）作了详细的提示，这里提示的反论（《广论》347页背1行至348页背1行）篇幅相当长，而且内容十分复杂，但却非常重要，因此我们或多或少地作些省略后把它译在下面。

〔9〕依伺察生起等于真实义能否成立之正理，自色至诸种智之一切诸法皆能破除。因为：（一）随许何法，若以正理伺察之，堪忍伺察者，细如微尘亦非有故，（二）因破除有无等四句(མུ་བཞི་)而无一法不摄于此故。……（三）若许（有）生起等法，则对此以伺察真实义之正理而作伺察，观其是否堪忍伺察。（1）若堪忍，则有堪忍正理伺察之实事，而此实事为真实有(བདེན་དངོན་)。（2）若不堪忍，则正理所破之义为有，如何成理？（四）同样，若许生起等为有，此等依量(མཚན་མ་)能成立否？（1）若能成立，依观真实义之智(དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གཟིགས་པའི་ཡེ་ཤེས་)观无生起故，依彼（即此智）所成则非合正理，若许依名言之眼识等能成，因彼等（即眼识等）为正量已被破故，彼等（生起等）为能成之量则不合理。……（五）若谓“若许生起，因非许胜义故而须许世俗”，彼亦不正理。（据月称）

《入中论》(འཇུག་པ་)云："真实义（即胜义）处，依某正理而证自他生起非理，依彼（同样）正理于名言处亦证非理，汝之生起依何而成？"（六一三六）此说依遮破于胜义处生起之正理亦破于名言处（生起）（据月称所论）……。故破除生起时，不应又加"于胜义处"之简别语(ཁྱད་པར་)。因《明句论》(ཚིག་གསལ་ prasanapadā)云破除加"于胜义处"之简别语故。㉒（《广论》347页背1行—348页正5行）

首先在这里，从形式上来说，对于这里提示的反论——我称之为"离边中观论"——宗喀巴在开头就在"显彼宗破中观不共正法"的标题下（《广论》348页背2行—363页正4行）作了概括性的批判，其次，在"显〔反论者〕所设难非能破"（《广论》363页正4行—386页正6行）的标题下，展开对个别论点的批判。对个别论点的批判又分四项，这四项分别是在下面所列的对反论中的（3）〔以及(1)〕、（4）、（5）、（2）条中所说的主张的批判。

引文〔9〕中提示的反论，从宗喀巴把它们分作四项来看，是由各种各样的成份和主张组成的。明确主张"离边中观论"的是在（2）一项中。但重要的不是将这些反论中的大多数论点一一列举出来，而是把它们作为一个集中统一的见解提出来。因而可以认为根据明确主张"离边中观论"的第（2）项完全可以界定整个"离边中观论"。而且，可以说作那样的解释就能够正确地理解后来站在"离边中观论"的立场上来对宗喀巴的所作的各种批判的意义。为什么呢？因为那些批判不只是仅仅针对与"离边中观论"直接相关的问

题，而是针对宗喀巴整个中观思想的。

那末，这种可以认为是基于“离边中观论”的反论，从整体上看到底说了些什么呢？从已经见到的引文〔8〕中的第（2）条所反映的来看，这些反论简单地说就是“脱离因果”，也就是说表现出否定因果、否定缘起的立场。总之，根据这一立场，不仅在胜义方面，而且在世俗（名言）方面否定因果关系，从而进一步否定法的生起。换言之，根据开头一段中所提示的反论，因果关系中的一切法的存在，说到底也就是缘起一切法的存在都被否定掉了。

那末，对于这一反论，宗喀巴是如何进行批判的呢？下面便来管窥他的“总括的批判”和“个别的批判”，并阐明宗喀巴思想的本质。

四、对离边中观总括的批判

首先，他在“总括的批判”中叙述了上述反论是如何否定“中观不共胜法”的。那么“中观的不共殊胜的性质”是什么呢？对此宗喀巴作了如下的说明。

〔10〕自体(རང་གི་ངོ་བོ་)所成之自性小如微尘亦不许，而所生与能生，破除与成立等轮回涅槃之一切安立，则能许，此为中观胜法”。(《广论》349页背5—6行)

在这里，宗喀巴说，所谓中观派是说在“无自性方面，因果（缘起）的安立是可能的”，也就是说，“无自性缘起”，但同时他又援引《中论》第二十四章第十四偈〔前半偈〕作为他最重要的经典依据：“于谁空性成，于彼一切成”

（《广论》349页背6—350页正，351页正5行）。再者，宗喀巴站在同样的立场上表明了如下自己对《中论》的理解，这是值得注意的。

〔11〕〔龙树〕在《根本中论》（དབུ་མ་རྩ་བ་）中，以第二十六品宣示十二缘起之顺转生起次第和逆转还灭次第，〔其它〕二十五品主要破灭自性。以第二十四品《观圣谛品》广博抉择自性不空而生灭等轮回涅槃之一切安立不成之理及自性空而彼等一切能立之理。须以此品与他品对照。（《广论》350页正4—6行）

也就是说，在宗喀巴看来，《中论》的第二十六品是宣说“缘起”，其它二十五品㉓是宣说“无自性”，而以“无自性缘起”的正确形式说明“缘起”与“无自性”关系的，说到底还只能是第二十四品。

那末，完全赞成“中观派认为‘无自性缘起’”的宗喀巴的主张在思想史上具有什么样的意义呢？首先我们来看他下面这段文字。

〔12〕细致贤明具极广大观慧之“中观派”智者……以清澄高扬之声再三宣说：“诸具慧者！依自性而空之空性之义为缘起之义，非对作用功（དོན་བྱེད་པའི་ནུས་པ་ arthakriyāsāmarthya）而言的空无性（དངོས་པོ་མེད་པ་，abhāva）之义㉔（《广论》349页正3—5行）

在这里，宗喀巴认为，中观派讲“无自性”与“无”的区别。也就是说，他提出了这样的理解：在这里，无自性，具作用功，从而缘起，不具作用功的“无”，不缘起。虽然

宗喀巴在其它处也强调“无”（“本无”ཡེ་མེད་）与“无自性”的区别，“有”（“唯有”ཡོད་པ་ཙམ）与“有自性”（依自体而有）的区别（《广论》355页背6行—356页正2行，正6行），但其中的“无自性”和“有”只是作为缘起存在的世俗“有”的不同说法。

再者，宗喀巴对“无自性”和“无”作了区分，依据“无自性缘起”的说法，否定了“无自性不缘起（不具作用功），也就是无”的反论。也就是说，宗喀巴将引文〔9〕中所提示的反论作了如下的归纳。

〔13〕汝等“云于诸事处依自体而成立之自性若无，则余者何有？故于破除束缚与解脱（བཅིངས་གྲོལ）及生与灭等，不须更加“于胜义处”等简别语，依破除自性之正理即可破除（彼等）”。（《广论》354页背1—2行）

说得更简约些，引文〔9〕中的反论在宗喀巴看来，成了“依据破除自性的正理破除因果（རྒྱུ་འབྲས་）的主张（《广论》第357页正2行）。如下所示，他对这些反论作了同中观派以外的实在论（དངོས་པོར་སྨྲ་བ་）的主张基本相同的评价。

〔14〕藏地自许中观师者多许“若破自性，则依彼正理亦应破因果”，此与实事师相顺。（《广论》357页正4—5行）

接着宗喀巴又说明了为什么那样认为的理由，他说：

〔15〕因许“若依破自性之正理而破因果，则（彼）于无自性处不可有生灭等”，故依彼则与二十四品所示“若彼一切为空，则于汝无生无灭，无四圣谛”（《中论》二四—1）……之实事师诤论

全然无别，此极明显”。（《广论》355正1—4行）

也就是说．西藏的中观派，若依否定自性之正理而否定因果，那末他们便与《中论》第二十四品第一偈以下所叙述的对中观派设“若一切为空，则因果，生灭亦应否定”这一论难㉕的实事师的立场相同了。

宗喀巴运用逻辑方法将引文〔9〕中提示的反论——他看作是西藏中观派一般的见解——追逼到否定因果的断见中，又进一步论证这些反论与《中论》第二十四品中设诤论的实事师的立场相同，这的确显示出他思想的力量。然而，西藏的中观师们实际上恐怕并没有说什么“依破自性之正理而破因果”，或者“无与无自性相同”，甚至是“无自性不缘起。”不是这样的，现在问题的实质是，存在着所谓“正理或者中观派只是作否定”的“离观中观论”的看法。也就是说，引文〔9〕中提示的反论，并不仅仅是否定因果的断见，应当看到我们如果不把它看作基本上是“离边中观论”的话，那我们对宗喀巴对他们进行批判的思想意义就不能正确地把握。从这一点来看，宗喀巴“总括的批判”一节中所见的将这些反论明确地界定为“离边中观论”的下面这段文字，是极为重要的。

〔16〕缘起义解作无自性空义，此为师尊龙树之不共之宗。是故，无自性空就中观〔见〕(དབུ་མ་པའི་ཚིག་ནས་)而立，缘起、因果之安立于自宗(རང་ལུགས་)不易立，而推诿于他宗，此非缘起义。“依谁空性成，依彼〔一切成〕”（《中论》二四——四）此说无自性为何宗，依彼宗轮回涅槃之一切缘起皆成故。（《广论》351页正4—6行）

在这里，宗喀巴对所谓“中观派只讲无自性、空（的否定），因此缘起的安立、从中观派本身的立场来看是不可成立的，只有站在中观派以外的其他宗派的立场上才能成立”的说法，运用“站在说无自性的中观派自己的立场上安设缘起”亦即“中观派宣说无自性缘起”这一他自己的主张进行了驳斥。

那么，这里受批判的主张为什么可以被看作是“离边中观论”呢？因为它们表明了“胜义谛离有无等一切边”的“离边中观论者”主张“中观派”（或者应成派）无所许（ཁས་ལེན་དམ་བཅའ་）的态度。

这里，我们看一下已经列出的反映《毘钵舍那》章《正抉择真实义》一节内部结构的标题文字。那一段的（二）—1中有“确认应成与自续之义”的条目，在那一条中考察了中观派中自续派与应成派的不同含义。其中第1点“破除他宗”中，宗喀巴首先列出了被他看作是误解了自续和应成不同意义的四种说法，其后依次对它们进行批判，但与我们讨论的问题有关的是其中的“第三种说法”（ལུགས་གསུམ་པ་）；他对这种说法作了如下的介绍。

〔17〕现在自许应成中观者〔作如是说〕，随依胜义或名言之宗义（ཁས་ལེན་），虽于名言自宗亦无许。若有如彼之宗（དམ་བཅའ་）则应许能立此宗之因喻，如此则成自续派。故此，应成派全无自宗。《回诤论》云“若我有某宗（དམ་བཅའ་，pratijñā），依彼我有彼过。若我无所宗，则我唯无过。……（二九，三〇）……《四百论》云：“谁若无有、无、亦有亦无”之宗，虽经长时，不能言彼有过”（四

〇〇），说中观无宗无许故。《明句论》云：“若为中观师而用自续(རང་རྒྱུད་ཀྱི་，svatantra) 比量则不合正理，不许他宗(ཕྱོགས་གཞན་，pakṣāntra)故”[illegible]……说自无所宗而无过故。故此，彼等一切〔名言〕安立(རྣམ་བཞག་)皆中观师唯就他者〔见解〕而作之安立。（《广论》407页正2行——背4行）

首先，在这里形容反论的修饰语“现在自许应成中观师者”与引文〔9〕中提示反论的修饰语“现在自许应成中观师者”非常相似，这值得注意。因为我的理解是这两者的主张是基本相同的，即都是“离边中观论”。在这里，“离边中观论”，说到底就是“中观派（或应成派）无所许”的说法，作为经典依据，引用了《回诤论》、《四百论》的偈句以及从《明句论》第一章中所引的与这些偈句有逻辑上的密切关系的《明句论》中的文句。从而便明白了“离边中观论”或者“中观派（应成派）无所许”的说法与月称的《明句论》第一品有很深的关系。然而先不说这些，引文〔9〕中列示的反论与这里所列的“第三种说法”基本上也是相同的，这一点从下面宗喀巴对这第三种说法的批判中就可以明了。

〔18〕说“中观师〔不仅于胜义〕于名言亦无所许”者，如前所述，是未善辨明正理所破，依破自性诸正理而破彼方，（即辩论对方），翻难自方（即中观派方面）时，便见〔中观派〕自宗(རང་གི་ཕྱོགས་)生如是〔过失〕。亦即安立自宗而全然不知离过(སྐྱོན་སྤང་)故，轮回涅槃之一切缘起与〔中观派应遮破的外道〕大自在有无等同。故此彼（彼见）乃诽谤中观师

较为卑劣者。然破除彼见，前已广说。观中观师有无所许，若具何事名“中观”者，则于中观师所立皆应受许，故须许分别(ཡོད་པ་ཡ་)“于胜义处微尘亦不立，于名言处，一切〔为〕如幻缘起”之义，故〔中观派〕应有所许(ཁས་ལེན་ཡོད་པ་ཡ་)（《广论》410页正2—6行）

在这里，宗喀巴说，批判对象“第三种说法”，“如前所说”，是错误认定否定对象，具体说，就是指对引文〔9〕中提示的反论的批判，即（二）—1中的“破〔他宗〕确认所破过宽”，这点已经明瞭了。也就是说，“中观派无所许”的说法与“中观师只说无自性、空，缘起安立就中观派自宗不可立，就中观派以外的他宗可立”的说法基本是相同的；也就是说，无非是“离边中观论”的两种表现形式。因此，在上面引文〔18〕末尾处加着重号的部分中，构成宗喀巴对“离边中观论”的批判基础的见解，就是“中观派〔从自己本身立场出发〕主张‘无自性缘起’（即宗喀巴的所谓‘中观不共胜法’）”。

“离边中观论”为什么会表现为上述两种见解？说明这个问题逻辑上的原因并非困难。“离边中观论”的核心在于胜义真实或者说真的实在是完全不可言说的，是超一切言语表现的范畴的观念。站在这样的立场上，则必须将任何主张、判断当作一切分别、执着来加以否定、祛除。因此，中观派本身没有任何肯定的主张，用月称的话说，就是“唯破他宗”（parapratijñāpratiṣedhamātra）㉗。这样的中观师由于只作否定(དགག་པ་, pratiṣedha，遮破)，不作肯定

（སྒྲུབ་པ་, vidhi，成立），因此本质上是肯定的缘起安立从中观派本身的立场来看便是不可能的了，从对中观派来说是“他人”即所谓“世间〔的人们〕”（lokha）的立场来看是能做的。根据以上的论述，引文〔9〕可以说具有决定整个《毘钵舍那》章主题的重要性，在这一段中所提示的反论可以界定为“离边中观论”，而且也只能作那样的界定，这一点已经明瞭了。

五、对离边中观论分别作批判

再者，引文〔9〕中所列出的“离边中观论”在上一节“总括的批判”之后，又受到宗喀巴的“分别的批判”。这个问题在“显〔反论者〕所设难皆非能破〔中观不共胜法〕”的条目下（《广论》363页正4行—386页正6行）又分四点：（一）“分别堪不堪据正理伺察而为破除，然不能破”；（二）“分别据正量成不成立而为破除，然不能破；（三）分别是否四句所生而为破除，然不能破”；（四）“显破除有实无实等四句（四边）不可破”。然后再作论述。正如上面所谈到的那样，这里的四项把引文〔9〕中所列反论的各项要素作为批判对象，它们的对应关系是：（一）→（3）（1）、（二）→（4），（三）→（5）、（四）→（2）。在这里，打算列出在四项的各项中宗喀巴所作批判的要点，说明宗喀巴中观思想的各种主张都以批判“离边中观论”为中心。

（一）首先，在引文〔9〕中的（3）和（1）中，反论者对缘起存在的“一切法”或者“生起等”，认为（1）“若彼堪据正理伺察，则为实有”，（2）“不堪据正理伺察，其有

应破”，对这种论点宗喀巴的回答总是：从根本上说，缘起存在的名言有（世俗有）不堪据正理伺察，但其有不应破。即宗喀巴说：

〔19〕如是〔依正理〕于色等寻求有无自性成立（依自性成རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པ་）之生灭，非依彼正理求唯生灭（སྐྱེ་འགག་ཙམ་）……若依如彼正理伺察，寻求不得分毫〔自性成立之〕生起等，便称此为“不堪伺察”只因依彼正理不得〔自性成立之生起〕则不破，若〔自性成立之生起等〕有，则依彼正理应成立，而依彼不成立则破〔自性成立之生起等〕。

色等生灭依名言识（ཐ་སྙད་པའི་ཤེས་པ་）成立，彼等虽有，非依正理智而成立，故依彼（即正理智）未得，彼等（即色等生灭）如何破？譬如依眼识虽不得声，彼亦不破。故此，生灭等若为自性成立或实义成立（作为实义而成立）（དེ་ཁོ་ནར་གྲུབ་）依彼正理，则彼应得（རྙེད་དགོས་）……。〔然而〕依彼（即正理）〔自性成立或实义成立之〕生起未得，故自性成立或实义成立之生灭能破，以若〔生等〕自性能成，依彼〔即“正理”〕应得，而未得故。（《广论》363页背5行——364页正4行）

引了这段相当长的引文，但这里所见的宗喀巴的议论在他的不少的论证中也可以说是确实能激起智慧兴奋的道道地地的宗喀巴风格。他在这里将“生灭”与“唯生灭”即作为名言有（世俗有）的生灭及“自性成立的生灭”或“实义成立的生灭”，也就是被视为实体的有自性的生灭二者作了区分，因为正理（或正理识）只寻求后者，依据正理而未得，

也不能否定前者。在宗喀巴看来，两种生灭依正理都得不到，但因未得而要否定的只能是后者，即有自性的生灭。这里非常明显，宗喀巴运用了法称因明学中的称作“能知觉非识得”（drśyānupalabdhi）的“无”（abhāva）的理论。也就是说，视为有自性的实体的生灭依正理“应能得而未得”，说到底就是，如果说作为他的认识对象，尽管可以在他的认识范围内寻思它的存在，但不可认识它，所以随后便要否定它。

宗喀巴的这段议论意味深长还不仅仅因为具有上面所说的意义，还因为从这段议论中可以看出“自续派承认依据作为名言的自相成立的法，而应成派连这一点也不承认”这一说法的渊源。我曾经认定这一说法是宗喀巴独特的中观思想。在以前写的一篇论文中，我看不出宗喀巴的这一说法（“学说〔乙〕”）与他对“离边中观论”的批判（“学说〔甲〕”)之间内在的逻辑关系[28]。但是上面这段议论可以说是表明了这种关系。可以认为，归结起来说，就是以拥护“缘起说”、否定“脱离因果”的对“离边中观论”的批判(“学说〔甲〕”）为动机而产生对“名言无自性”的解释（“学说〔乙〕”）。也就是说（“学说〔乙〕”）是解说“应成派认为名言有是无自性（无自相）”这一命题的，只是宗喀巴认为若不加任何限定，只说“中观派”，还是指“应成派”，所以它也等同于“中观派认为名言有是无自性”。那么为什么说对中观派来说，名言有必须是无自性呢？因为如果它是有自性，是实体，那么它作为依正理伺察的对象范畴里被寻思的事物，“因不可得”，而其存在便应被否定。然而，若作为名言有的诸法被否定了，那末宗喀巴所要拥护和确定的

缘起和因果就要被否定了。因此，为了拥护缘起、安立因果，宗喀巴无论如何也要将依据正理而否定的“自性”从名言有的领域中排除出去，据此，才有必要去护卫名言有以免依据正理而被否定的危险。这样，正由于把名言有界定为非实体的“无自性”，他反而倒能将它作肯定的确立。因此，可以说以拥护缘起的对“离边中观说”的批判为动机，宗喀巴才产生了“名言无自性”的立场。

（二）在引文〔9〕中的第（4）条里提出了“生起等依正量成立否？若成立，彼量为观真实之智还是名言之眼识等？云云”对这一反论宗喀巴作如下回答：

〔20〕许色等不许依量不成，而〔许〕依量能成（《广论》368页正1行）。

〔21〕安立色声等之慧为不〔受内外迷乱〕伤害之眼等六识故，依彼等〔即“六识”〕成立之境于名言处有故，依正理不能破。（《广论》379页背4行）

也就是说，“色等名言有依名言识之量能成立、安设”。在引文〔9〕所列的反论中“名言识不能成为量”的说法尽管引经据典进行阐说，但宗喀巴认为这些不过是否定了“根识是自相之量”这一乾慧者（རྟོག་གེ་པ，tarkika）的主张。（《广论》369页正1行背1行）他自己又作了如下的论述：

〔22〕于诸根识，色声等五境依自相不成（即无自相），然显为自相，故彼等（即根识）非于自相之量（《广论》369页，背4—5行）。

〔23〕于根识，色声等显为依自相成，然如所显之自相于名言处亦无，是故阿阇梨（即月称）于名

处亦谓此等（即根识）为迷乱。虽如此，诸根识于名言处为安立色声等诸境之量亦非不适。（《广论》374页正4—6行）

在这里首先要注意的是，阐明了“于色等根识显为自相（依自相而成立）”这一支撑宗喀巴思想的基本理解。这种理解凭借同他的“名言无自性（无自相）”的基本主张之间的逻辑关系而成立，依据这一点，宗喀巴提出了“无自相色等于根识显为自相”，所以根识不是对于自相而言的量，而可以是对无自相色等而言并安立它们的量。

这里，宗喀巴阐述了“色等（名言有）依名言智之量而安立”，但这一主张与他对“离边中观论”的批判有着什么样的关系呢？对于这一点宗喀巴在对上述与“确认应成自续之意”相关联的他宗中的“第三种说法”——这已经被确定为“离边中观论”——的批判中作了说明，他的论述如下。

〔24〕〔《入中论》云“果故彼等虽无而我就世说有”〕（六一八）所谓“就世说”非说非自宗而就他言，是说无损名言诸识。一切世俗义有之安立须就此〔即名言识〕，故，及中观师自〔心〕续中亦有安立名言之彼等正量故。（《广论》413页正1—2行）

在这段中，针对反论者所谓名言之安立就中观师本身（自宗）不可有，就他者尤其就“世间”可有的论点，宗喀巴提出，安立名言的名言识于中观师本身心中有，故中观师于自身可安立名言，对“离边中观论”作了批判。因而，“色等（名言有）依名言识之量能成，可安立”的理论可以理解为具有批判“离边中观论”的功能。

（三）引文〔9〕之（5）中反论者引用《入中论》中的偈句（六—三十六），展开了“生起于世俗（名言）处亦不可许”的“世俗不生论”，针对这一点，宗喀巴对那一偈句的意义作了如下的解说。

〔25〕此说若许于实有成或依自性成，〔彼〕于名言处依彼等正理亦能破除，然决非破唯生起（སྐྱེ་བ་ཙམ་）（《广论》381页正3—4行）

也就是说“有自性的实有的生起不论依胜义还是世俗都不能许”便是那句偈句的趣旨，仅仅世俗的生起在《入中论》中并没有遭到否定。宗喀巴的这一说明是以他引用的下面这段《入中论》中的话为依据的（《广论》381页正5—背2行），就对《入中论》旨意的理解而言，应该说也是正确的。

〔26〕故依自相生起于〔胜义、世俗〕二谛皆系非有，〔汝等〕虽非乐欲，亦当受许⑨。

〔27〕石女之子依自性生于真实义（胜义）无，于世俗亦非有，如是彼等一切实有依自性于世间真实皆不生”（六—二—）

我已经讲过，我曾认定为宗喀巴独特中观思想的“应成派倡言名言无自性”（“学说〔乙〕”）是以拥护缘起的他对“离边中观论”的批判（“学说〔甲〕”）为动机而产生的，然而可以说它与上面所见的这段论述有直接的联系。也就是说，在《入中论》中，针对混同“有”（或者“唯生起”）与“有自性”（或者“有自性的生起”）、倡说“诸法若于胜义无，则于世俗亦无。〔故此，诸法于胜义有〕”（《入中论》〔六—一〇七〕取其意）的“世俗不生论”

的反论者——我把他们看作是唯识派——月称明确区分了“有”和“有自性”，据此对反论作了批判[1]。对此意义作正确理解的宗喀巴对同样混同“有”和“有自性”，倡说“依破自性之正理,生起于世俗亦应破”的“离边中观论”，引入区别“有”和“有自性”的“名言无自性”观点（“学说〔乙〕”），进行了批判。

〔四〕引文〔9〕(2) 中阐述了“有无等四句（边）一概破除”的明显的“离边中观论”观点。对此宗喀巴认为，中观派各论典中所阐述的对四句的否定应解释为是对“依自性成立”的有无等的否定（《广论》382页背5行—383页正1行），接着又继续对“离边中观论”作了如下的评价。

> 〔28〕若未加如彼简别（即“依自性成立”）而破四句，则破“有无”（“第三句”）时破云“彼二（有、无）俱非”，若又破云“彼二非非”（破第四句）则自许直接相违，而若狡赖云“虽如彼亦无过”，则我等不与狂人共诤（《广论》383正1—3）。

也就是说，宗喀巴将否定以矛盾律、排中律为基础的逻辑思考的“离边中观派”判为“狂人”，并阐明自己知性的逻辑主义的立场。

第（四）中的论述，用已在本文开头部分给出的引文〔1〕，即“若破一切区别，则与摩诃衍之说相同”这一批判“离边中观论”的决定性的文字，作了总结，同样，它也是（二）—1那段论述的结语，即针对引文〔9〕中所引的“现在，自许释中观义的大部分人”的见解宗喀巴所作批判的结论。因此，引文〔1〕可以说是贯串《道次第广论》《毘钵舍那》章全章论点，具有全章中心的意义，是表明宗喀巴中观

思想的本质的一段文字。

六、结论——宗喀巴中观思想的意义

宗喀巴的中观思想包含着对认为要一概否定一切分别（判断）、主张、言语表现的一般的佛教见解，也是完全笼罩当今我国佛教学界的实在论佛教见解的根本性的批判。他明确提出“佛教中有主张”。这一点在原始佛典中可以说是最古老的《经集》中的《义品经》中得到说明。

〔29〕谁立所许而作诤论，所论（ditthi）“如彼真实”（idam eva saccam）妆即与彼等语。“虽生诤论，于此非与汝对论”（八三二）。

这种说法提出后，是对盘踞佛教内部、一直在误解佛教本来面貌的耆那教的相对主义（这是按照我的观点说的）潮流的根本否定。也就是说，他否定了无执着主义、相对主义，建立了求“如彼真实”的绝对主义的佛教观。在这一点上宗喀巴的思想在佛教思想史上可以说是具有完全独创性的。也就是说，除他之外，用“佛教是否有主张”的形式而能提出自己的哲学问题的思想家，在佛教史上还没有过。勿庸赘言，这是因为“佛教中不应有主张”的普遍观念已经是不言自明的，一直笼罩着整个佛教史。

然而，宗喀巴佛教见解有致命的欠缺，在他看来，佛教所说的主张通常是“无自性”、“空”，而不是在“缘起”的范畴中寻求的。他对“离边中观论”的批判的确是以拥护“缘起”（因果）为主要动机的，他以“无自性作缘起”的形式极力强调“缘起”和“无自性”的一致性、非矛盾性[32]。

但是，如果严格地检讨宗喀巴学说，他常常把“缘起”看作是“无自性”的“理由”[33]（རྒྱུ་མཚན་），倡说“缘起，故无自性”，因而站到与“何物为缘起，我言彼即空”（《中论》（二四——一八）的见解同一的立场上了。再者，在他看来，“缘起真实义”为“无自性”，而只有“无自性”“空”本身才是从“缘起”的理由出发，所要引导到的最后的归结点，即真正正确的佛教的“主张”。在这一点上，宗喀巴的佛教见解还没能完全摆脱中观派传统的束缚，可以说他的中观思想明显地含有逻辑上的矛盾，对于这一点下次再作说明[34]，本文的论述暂且到这里结束。

注　释

①我对如来藏思想的批判，见于拙著《缘起与空——如来藏思想批判》（大藏出版社，1989年7月刊行），请参看。

②关于宗喀巴的传记、生平，参看长尾雅人：《西藏佛教研究》，岩波书店，1954年版，第35—70页；山口瑞凤：《西藏》下册，东京大学出版会出版，1988年版85—87页；立川武藏：《吐官〈善说水晶镜〉“格鲁派”章和译（一）》（见山口瑞凤主编：《西藏的佛教与社会》，春秋社出版，1986年版第431—451页）；楚臣格桑、小谷信千代：《阿赖耶识与末那识研究》，文荣堂1986出版、3—18页。

③拙作《论宗喀巴的中观思想》，刊《东洋学报》第62卷，第3、4期，1981年号，第174—211页。

④同上，第177—180页。

⑤参看拙作《宗喀巴对自续论证的批判》，刊《西藏的佛教与社会》，第499页。

⑥参看谔谷宪昭：《弥勒五法在西藏的轨迹》，刊《西藏的佛教与社会》。

⑦参看拙作《西藏的中观思想——尤其以“离边中观论”为中心的思想》，刊《东洋学术研究》第21卷第2期，1982年号，第161—178页，以及《关于达仓巴对宗喀巴的批判》，刊《日本西藏学会会报》第28卷，1982年号，第11—14页。

⑧《破除恶见》，第一至二卷，强巴却杰刊布〔西藏出版社出版〕，新德里，1969年版。

⑨对宗喀巴及格鲁派思想的研究，还可以举出下列论文。木村诚司：《赋予西藏因明学的地位》，刊《西藏的佛教与社会》，第365页—401页，以及《关于早期格鲁派的圣典观》，刊《驹泽大学佛教学部论文集》第十八卷，1987年号，518—507页（原文如此—译者），四津谷孝道《〈道次第〉中安立二谛的一个侧面》，刊《佛教学》第十九卷，1985年，第104—179页，木村氏探明了早期格鲁派对因明学重视的问题，四津谷氏探讨了《道次第广论》中的中观思想。另外，山口瑞凤博士在前揭书（第284—300页）中详尽提出了对宗喀巴中观思想所作的锐利的考察。还有一点，当我们回顾迄今为止的不限于日本的世界上对宗喀巴的研究的历史，我们还得承认第一个要举出的重要的学术著作依然还是长尾博士的《西藏佛教研究》。在该书中，博士依据宗喀巴的主要著作《菩提道次第广论》《毘钵舍那》章严密的日译和注释，揭示了宗喀巴哲学的核心。如果深入细致地读了这一日译和注释，自己就会对宗喀巴哲学独创的特点有明确的认识。

⑩因为原文“རང་བཞིན་རྣམ་པར་བཅད་པ་ཙམ་”，所以注③中拙作（第177页）中所见的我原来的译文“只排除自性”是不恰当的，应加以订正。但是并不因为有这一订正，有关那一节的我的思想见解要发生什么变化。

⑪尊重“无分别”、“无分别智”的思想方式在佛教思想史上并不是古已有之的。我们认为从逻辑上来看，它们并不是没有如来藏思想方面的原因而在佛教内部产生的。关于这一点，参看前揭拙著，第239—247页。

⑫宗喀巴与重视“无分别”的一般倾向相反，比起“现量”(知觉)来，他更重视“比重”(判断)，这一点在下面这段引文中得到了透彻的说明：“如是‘执蕴为无常’等分别，虽于现境有所迷乱，然于执法无量能害，故无名不颠倒、不迷乱，而诸根识于现境迷乱，又〔全〕无他不迷乱分，故名不名〔绝对〕不迷乱”(《广论》378背6行—379正1行)。也就是说，宗喀巴认为，“现量”是完全的迷乱，与此相对，“比量”(判断)中还有正确的成份，他论述了“比量”的优越性。如此明确地论述与“现量”相对的“比量”、“分别”的优越性的思想家，在佛教思想史上，可以说除他之外还没有别人。又，袴谷宪昭氏已经依据木村诚司的论文说明了他对宗喀巴关于相对于“现量”的“比量”的优越性的论述的理解。参见袴谷宪昭：《批判的学问》，刊《驹泽大尔佛教学部论文集》第十八号，1987年号，第403页。

⑬关于摩诃衍的思想，参看山口瑞凤前揭书，第207—217页。

⑭以下关于“离边中观论”的说明主要以注⑦中的拙作为基础的。

⑮参看注③中拙著的第206页上的“两个结论”。

⑯北京版第6075号中有题为《答阿旺译师辩驳书》(扎什伦布版，ㄕ函，第170页正3行—186页正4行)的重要文献。在该文中，先是列出阿旺对他的批判，然后进行反批判，阿旺的批判提出了很多论点，从下面的引文来看，很明显他是偏说“离边中观论”，逼迫宗喀巴作回答：“内外所现缘

起，均依一切所现，缘起、因果无欺，本离自性，故脱离四边（མཐའ་བཞི་）等一切戏论。〔我〕若将非'是彼'、'非彼'等分别境，不可言说、不可以因、喻表证之实事真义（གཞིས་ལུགས་），许为慧边所灭之界，（དབྱིངས་），所许与外境一致否，敬请评判"（扎什伦布版，第173页正4行—背1行)。对此，宗喀巴作了如下答复："尚未确认许、破中观及因明细微正理而判断细微精要之事的许多藏人，许无依自相成立之自性为'无'，以视其与'若有，应于真实有'为同一故，有云：'因是无自性，由善恶之业而生苦乐等之束缚、解脱，于中观处均为不可能'（甲）又有云：'世俗之事如彼，与彼相（胜义真如）于真如处成立'（乙）二者均脱离中观宗，脱离'空性现作缘起'之龙树之宗故，彼等分别落入断常二边故。"（同上，第173页背1—5行)。在这里，（甲）所说明显是"离边中观论"，而（乙）的观点基本上与高然巴所谓"常边中观论"没什么差别，不能不认为可能是指觉囊派如来藏思想对中观的理解。这两种说法与本文后面要见到的《道次第广论》《毘钵舍那》章中"确定真实义"条下论述中的依次在（一）（1）和（二）（2）中所批判的说法基本上是相同的。又，上面所引宗喀巴的文字中加着重号的"于中观处"是"从中观派本身的立场（自宗）来看"的意思。

⑰北京版第6066号中有题为《致大尊者仁达瓦师书》（扎什伦布版，𠂆函，第73页背1行、80页背1行）的书函，在该文中，宗喀巴批判了主张"因果之安立就他者不可，就自宗可"的"离边中观论"（第73页背5行—第74页正4行)。我认为那种说法不是对"离边中观论"的批判者说的。

⑱参看拙作《评御克己著〈明慧教法史〉（བློ་གསལ་གྲུབ་མཐའ་）》刊《东洋学术研究》第二十二卷，1983年号，第243页。

⑲参看H·V·昆德：《解脱宝饰》，伦敦，1959年，第211

—212页。

⑳参看拙作《空》，本讲座第九卷《印度佛教2》1988年版，235—237页。

㉑(二)2中所批判的就象在注⑯中已经说明的那样，按宗喀巴本人的界定，是"落入常边"，若说"胜义谛，"便是许"真的实在"的"常边中观论，"这种说法将"胜义谛"说成是"自主成立"（རང་དབང་དུ་གྲུབ་པ་），这在《广论》(ཕ函第390页背1—3行)有说明。

㉒参看《明句论》《佛教文库》第四种)第26页第2行—第28页第4行。

㉓所谓"其它二十五章"应解释为除去全书二十七章中的第二十四章和第二十六章以外的其余各章。又，关于宗喀巴对第二十六章的评价，参看前注⑳中的拙作第235页。

㉔山口博士在前揭书(第287页)中将它译出，并作了考察。

㉕如下所述，我看作是唯识派主张的"世俗不生论"的起源于这一论难的看法具有逻辑上的可能性。当然，如果是那样，"世俗不生论"从历史上说并不就是唯识派主张，而是包含唯识派在内的实在论者的主张。

㉖《明句论》第16页，第2行。

㉗《明句论》第24页，第5行。

㉘参看前注③中的拙作，第177—190页。

㉙关于对安立名言有的认识(量)的论述，参看拙作《对宗喀巴中观思想的考察》，见《日本西藏学会会报》第30卷，1984年号，第4—5页。

㉚《入观论疏》(Madhyama kavatārabhaṣya)，(《佛教文库》第九种)第123页，第1—3行。

㉛关于"世俗不生论"及中观派对它所作的批判，参看

拙作《关于智藏对“世俗不生论”的批判》，刊《驹泽大学佛教学部论文集》第十五卷，1984年号，第418页—438页，以及《月称的因明学》，刊《驹泽大学佛教学部研究纪要》第四十三卷，1985年号，第172—169页（原文如此）。

㉜宗喀巴在前注⑯中所提到的答阿旺书中也说，所谓“空现缘起”（སྟོང་པ་རྟེན་འབྲེལ་དུ་འཆར་བ་）是龙树的立场。

㉝参看《广论》第351页正第3—4行，正6行—背1行，353页正3行，361页正3行，362页正1—2行。

㉞可以说是本文续篇的论文题作《宗喀巴与离边中观论》，刊《驹泽大学佛教学部论文集》第20卷，1989年（10月刊行）。

译自《岩波讲座·东洋思想》第二卷《西藏佛教》（日文）东京，1989年版，第223页至262页。

西藏宗教仪式中的“垛”及其施“垛”仪式

〔奥地利〕内贝斯基 著 鄢玉兰 译

在西藏众多的带有魔法的宗教仪式中使用一种特殊的法器，这就是所谓的“垛”或称十字网格灵器。“垛”（藏文作མདོས་）基本的形式是用两根木棍绑扎成的十字，木棍的每个端头都用色线扎住。灵器完成后的样子就象一个蜘蛛网。一些复杂的“垛”其结构高约11英尺，由很多木棍和线绑扎成几何体组成，需耗时几周才能完成。“垛”还有一个可替换的称呼是“天”（ནམ་མཁའ་）。不过，“天”好象主要是指那些环绕主要的、中央的大“垛”的小“垛”。

在详细地描述“垛”的类型和用途之前，我们有必要提及在世界各地对所谓十字网格灵器的运用，有关这一问题已有不少的论著问世。例如，在南部非洲和秘鲁发现了十字网格灵器，而在澳大利亚和瑞典恰巧也发现了这种灵器。灵器也在与西藏毗邻的地区出现，在蒙古地区偶然可见，更多地是在纳西人地区、卡钦人（ka chin）和印度纳加人部落的一些地区。

西藏有关“垛”在宗教仪式中的运用可以追溯到佛教传

入以前：苯教中有一派“变化辛乘”（འཕྲུལ་གཤེན་）主要涉及到“垛”。另外，据说是莲花生大师将所谓的“男垛”（ཕོ་མདོས་）和“女垛”（མོ་མདོས་）供奉仪式引入西藏的。例如，在一些特定的场合，天气咒师举行控制天气状况的仪式时，咒师们准备一个捉鬼的魔具，据说这些恶鬼精魂要被正如一张张开的蜘蛛网的“垛”线缠住。小的降魔“垛”放在宅院的门口或是放在屋顶的最高处；在拉达克，通常把一些巨大的“垛”放置在寺院周围用以保护寺院。上述的“垛”在用了一段时间后，要把它拆掉，摔碎，然后全部烧毁，目的是杀死“垛”上已经缠附的妖邪。更有甚者，一些喇嘛也把破碎的“垛”的残肢保存起来作为降服各路妖魔的法物。

在另外一些场合，“垛”所起的作用也和供品“朵马”（གཏོར་མ་）一样：即为神灵提供一个暂栖之地。这种“垛”主要是象征传说中神灵或女神居住的天界。制做这种“垛”，要在作为“垛”支架的棍子上经常缀上些羊毛片，据说这是表示环绕天界居地漂浮的云彩。据说藏在神灵居地的财宝，是用小块的布块、各色石子、小的兵器和铠甲来表示的，其中兵器和铠甲是用模片（ཟན་པར་）做成的面模型。所有这些附属物，藏语合称为“耶”（ཡས་），即彩盘，将它们摆放在“垛基”的周围。但正如“朵马”一样，在降魔仪式中“垛”也被用作巫师引诱邪魔进入的笼子，这些魔在完成了自己应该完成的任务后巫师再把“垛”抛开，让引诱来的邪魔跑出去。这种作为邪魔暂栖处的“垛”叫做“酬谢鬼神垛”（གདང་མདོས་）。它与“居处垛”（བརྟན་མདོས་）或称“依止垛”是有区别的，“依止垛”中装满了法力，因此要把它存留一段时间。特别是一些活佛和大法师加持过的“依止垛”更有其价

值。例如，在不丹首都的王宫崩塘钦宗(སྤུང་ཐང་བདེ་ཆེན་རྫོང་)有几个“依止垛”，据说是由不丹第一代护法朱巴活佛阿旺丹增南杰晋美(འབྲུག་པ་རིན་པོ་ཆེ་ངག་དབང་བསྟན་འཛིན་རྣམ་རྒྱལ་འཇིགས་མེད་)所制，这些“垛”从那时起一直保留到今天。

一些较大的“垛”与著名的佛塔有惊人的相似：除去形状上的一般相似之处不说，“垛”也正象佛塔一样，大部分座落于四层的基座(བང་རིམ་བཞི་)之上，而且两者的中心竖架都叫做“命木”(སྲོག་ཤིང་)

有时，一架“垛”可以代表简单的人面形，在“垛”线之间插上的一些树叶或纸片分别代表眼睛、鼻子和嘴；这样的“垛”与尼泊尔的佛塔有某些相似。

大部分的“垛”是以它们所代表的那一种神灵来命名的。例如供奉给龙的“垛”就简称“龙垛”，在“穆”(དམུ་)崇拜仪式中使用的“垛”就叫做“穆垛”(དམུ་མདོས་)。下面所列的名称就是藏文文献中提到的比较重要的“垛”：

神垛

魔垛(བདུད་མདོས)

魔鳞垛(བདུད་ཀྱི་ཁམ་མདོས)

穆垛

赞垛(བཙན་མདོས)

杰保魔垛(རྒྱལ་མདོས)

六杰保魔垛(རྒྱལ་པོ་དྲུག་མདོས)

命主六白王垛(སྲོག་བདག་རྒྱལ་པོའི་དཀར་པོ་དྲུག་མདོས)

财富垛(དཀོར་མདོས)

神变大法王垛(སྤྲུལ་པའི་ཆོས་རྒྱལ་ཆེན་པོའི་མདོས)

白哈尔密垛(པེ་ཧར་གསང་མདོས)

龙垛

念垛(གཉན་མདོས)

玛姆女魔垛(མ་མོ་མདོས)

玛姆血垛〔极凶玛姆血垛མ་མོའི་ཁྲག་མདོས་〕

(ཤིན་ཏུ་དྲག་པོ་མ་མོའི་ཁྲག་མདོས)

玛姆俑垛(མ་མོ་གླུད་མདོས)

地主垛(ས་བདག་མདོས)

魔犬酬补垛(ཏལ་ཁྱི་བསྐང་མདོས)

地神垛(གཞི་བདག་མདོས)

九魔女垛(བསེན་མོ་དགུ་མདོས)

九湖女神垛(མཚོ་སྨན་དགུ་མདོས)

青海女神垛(མཚོ་སྨན་བསྔོ་མདོས། སྔོ་མོ་ཚུ་མདོས)

鹿角垛(ཤ་བའི་རུ་མདོས)

曜垛(གཟའ་མདོས)

星垛(སྐར་མདོས)

遍入依止垛(ཁྱབ་འཇུག་རྟེན་མདོས)

多吉巴瓦载依止垛（རྡོ་རྗེ་འབར་བ་རྩལ་གྱི་རྟེན་མདོས）

酬补垛（བསྐང་མདོས）

禳解垛（བཟློག་མདོས）

夜叉牙瓦甲顿垛（གནོད་སྦྱིན་ཡ་བ་སྐྱ་བདུན་གྱི་མདོས）

业缘垛（ལན་ཆགས་མདོས）

十二丹玛女神垛（བསྟན་མའི་མདོས། བསྟན་མ་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་མདོས）

班丹央哈萨垛（དཔལ་ལྡན་ཡང་སྐྲ་བཟའི་མདོས）

卓玛玉垛（སྒྲོལ་མའི་གཡུལ་མདོས）

空行秽煞垛（མཁའ་འགྲོ་གྲིབ་མདོས）

班丹拉姆大垛（དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོའི་མདོས་ཆེན）

神女依止垛（ལྷ་མོ་འི་བརྟན་མདོས）

神女酬补垛（ལྷ་མོ་འི་བསྐང་མདོས）

阎王垛（གཤིན་རྗེའི་མདོས）

阎罗仇敌垛（གཤིན་རྗེ་གཤེད་མདོས）

旺秋索垛（དབང་ཕྱུག་ཟོར་མདོས）

罗刹敌垛（Rākṣaདགྲ་མདོས）

罗刹十垛（Rākṣaམདོས་བཅུ）

墓垛（དུར་མདོས）

阿牙垛(ཨ་ཡའི་མདོས)

送鬼垛(སྐྱེལ་བའི་མདོས)

护帐垛(གུར་མདོས)

三邪祟垛(གདོན་གསུམ་མདོས)

八部满垛(སྡེ་བརྒྱད་ཁེངས་མདོས)

八部基垛(སྡེ་བརྒྱད་སྤྱི་མདོས)

四洲世界基垛(གླིང་བཞི་སྲིད་པའི་སྤྱི་མདོས)

世界平坦姆垛(སྲིད་པ་ཁོད་སྙོམས་མའི་མདོས)

世界垛或世界大垛(སྲིད་པའི་མདོས། སྲིད་པའི་མདོས་ཆེན་)

万物基愿垛(སྣང་སྲིད་སྤྱི་སྨོན་གི་མདོས)

风马生垛(རླུང་རྟ་བསྐྱེད་པའི་མདོས)

损耗鬼星垛(བསེ་རག་སྐར་མདོས)

有的藏文文献还提到一种“外垛”(ཕྱི་མདོས་),是真实的、有物形的垛,与内“垛”(ནང་མདོས་)、法师在心中观想的“垛”不同。另有一些文献把“垛”分为“男垛”(或称“阳垛”)和“女垛”(或称“阴垛”),还有“中性垛”(མ་ནིང་མདོས་)、“酬补垛”和“忏悔罪垛”(ཤགས་པའི་མདོས་)。作为魔法兵器的是“索垛”(ཟོར་མདོས་),“索垛”用于驱敌时也称之为“去敌垛”(དགྲ་མདོས་);此外还有“禳病灾垛”(ནད་དང་གནོ་བ་ཞི་བའི་མདོས་);“兴福长寿垛”(ཚེ་དར་བསོད་ནམས་རྒྱས་པའི་མདོས་);集情器世间力之垛”(སྣོད་བཅུད་དབང་དུ་བསྡུད་པའི་མདོས་);“戒内外魔障垛”(ཕྱི་ནང་བར་ཆད་སྲུང་བའི་མདོས་);“灭敌障垛”(དགྲ་བགེགས་

བཅོད་པའི་མདོས་)；"普通垛与特殊垛"（སྤྱི་ཡི་མདོས་དང་སྒོས་ཀྱི་མདོས་），"禳魔垛"（ཟློག་མདོས་）。其它一些类型的"垛"在比较详细地描述各种施投十字网格灵器"垛"仪式的时候还要提及。

除了用羊毛片之外，还用各种羽毛装饰"垛"。下面所列举的一些"垛"，除指出其中一些重要的"垛"所具有的特有颜色之外，还提到了应该用什么样的羽毛来装饰：

神垛——此"垛"带有白色竖架彩虹色边框。装饰羽毛是神鸟鹅毛。

魔垛——此"垛"带有黑色竖架和彩虹色边框。装饰羽毛是黑色寒鸦羽毛。

穆垛——此"垛"带有蓝色竖架和彩虹色边框。装饰羽毛是孔雀羽毛

赞垛——此"垛"用朱砂色竖架，用赞乌猫头鹰羽毛装饰（བཙན་བྱ་འུག་པ་）。

杰保（རྒྱལ་མདོས་）魔垛——此"垛"用白色竖架和彩虹色边框；用白母鸡羽毛装饰。

独脚鬼垛——此垛用绿色竖架和彩虹色边框，用水肿病鹳羽毛装饰（བྱ་ཁ་འོར་པ་）。

玛姆女魔垛——此"垛"用浅蓝色竖架和彩虹色边框，用神鸟贡姆（ལྷ་བྱ་གོང་མོ་）的羽毛装饰。

龙垛——此"垛"用深蓝色竖架和彩虹色边框；装饰用的羽毛不确定。

念垛——此"垛"用黄色竖架和彩虹色边框，装饰用的羽毛是黄色杜巴鸟（ཐུས་པ་）的。

地主垛——此“垛”用金色竖架和彩虹色边框，装饰羽毛不确定。

曜垛——此“垛”带有黑色竖架和彩虹色边框，用渡鸦羽毛装饰。

墓垛——此垛支架的颜色不确定，带秃鹰羽毛装饰。

藏文文献经常提到不能用普通的线和木棍制作十字网格灵器“垛”，而要用另外几种不平凡的材料。例如，一些文献提到“用五种宝物制成的‘垛’；用白海螺装饰白母鸡毛制成的白‘垛’；用金装饰猫头鹰羽毛制成的黄‘垛’；用珊瑚制成的红‘垛’……用松耳石制成的绿‘垛’，装饰上孔雀翎；用铁制成的黑‘垛’，装饰上黑鸟羽毛”。

安置和供奉灵器之前建一个基座，这个基座大多数情况下是四层，有时也有两层、三层或五层的。基座代表世界上或称须弥山，基座通常是用泥土塑成，有时也使用木料。基座可以分成四等分，涂上不同的色彩象征世界四方。有时基座是空心的，此后再往里装上各种魔物。将主“垛”插到基座的最上一层的中央，在主“垛”周围再插上一些较小的“垛”。中心的“垛”是举行施投灵器祈请的主要神灵的居地，一些较小的“垛”据说是作为主神伴从的神灵的暂栖地。有时必须在基座的顶上放置一些面俑或泥俑，在基座的每一个阶梯上摆放大量的各种供品和法物供器。

在供好灵器之后，法师祈请主神及其伴神来降玉主“垛”及“次垛”。人们通常认为要或多或少地使用一些法术咒语才能使神灵降玉灵器。接着为神灵供奉祭品，主法师请求，甚至是命令各位神灵完成各自的职责。下一步通常是把灵器象征性地驮在一些神话动物上，让这些动物把灵器驮开。这

些动物有凶猛的野牦牛、白水晶马、海螺马、金马和红鬃毛母牦牛等等。

有时，在为了伤害某人而举行的施投灵器仪式上，仪式结束后要由主法师或特定的人将“垛”搬到一个据称是有魔法的地方，例如一个十字路口或邪魔作祟的山岭。在这些地方将整个“垛”架对准敌人居住的方向，然后把“垛”拆毁扔掉，或者烧掉“垛”架，放出精怪去伤害敌人。在另外一些场合，还要举行“为‘垛’引路”的仪式，在举行仪式的过程中，“垛”——或者说是暂栖于“垛”的神灵被指引到“神和精灵居住的三座山的峰顶；众魔聚集之地，三道峡谷的汇聚之所；金眼小鱼游弋之河；世界四方的四座山，即东方的白海螺山，南方的黄金山，西方的红铜山，北方的绿松石山。”

但是，举行毁敌魔法仪式所用的“垛”，其施投灵器的方式一般远比我们上面提到的那些相似的程式复杂得多。例如，为伤害仇敌而施投的灵器，其程式可以分为如下十五步：

1.用六种咒语和六种手印祈请有形外“垛”，然后祭供内“垛”。

2.奏乐。

3.敲鼓，念诵魔法愿文。

4.使祈请神灵的居地显现。

5.为神灵供奉神饮。

6.祈求神佑助。

7.集神力于一身。

8.使神听命。

9.向众神分配其所司之责，使其牢记曾为莲花生誓愿去收服。

10.迷惑敌人。

11.将仇敌带入魔力所及之处。

12.举行“祈肘”(ཁྲ་གནོལ)仪式。

13.置“垛”于殿堂。

14.焚香

15.颂赞善神。

最后一个步骤，没有十分地强调，它是把“垛”在受害者所居住方向的一个地点安置或毁坏。

现在，我们要对上面列举的一些类型的灵器作一些详细的介绍。我们已经知道供奉给神的灵器“神垛”是白色的，遗憾的是直到目前为止还没有得到一场描述“神垛”制做和供奉方法的详细文献。有关“魔垛”、“魔鳞纹垛”和“穆垛”的资料也付之阙如。

当我们论述“四洲赞垛”仪式的时候，我们将会描述一种“赞垛”，这种“四洲赞垛”是一种复杂的魔法仪式，很少举行或只在噶厦政府的明令之下才能举行。在本书藏文参考书目131号所引的苯教文献提到一种供奉给苯教护法神红岩赞(བོན་སྲུངས་བྲག་བཙན་དམར་པོ)的一种“赞垛”。这种“垛”称为“世界垛”（སྲིད་པའི་མདོས་），摆在此垛基座上的供品是红色的“姜普”(རྒྱང་བུ)、红箭、红色的绵羊和山羊俑象。

关于供奉旨在祈请王系魔的“杰垛”或称“王垛”(རྒྱལ་མདོས་)的一些步骤，有些民间传统或风俗给我们提供了有用的资料。根据一份文献，其中提到首先要用一种混合五谷和五种宝石碾磨成粉和成的面团建造一座“城堡”。在这个基座

的顶端放置一个面制人形俑，显然是代表王系魔之主白哈尔，因为白哈尔骑在一头狮身上，带着这位护法神两件重要的标志：头戴宽沿漆布帽，一手挥舞水晶杖。环绕面俑放置四个面形动物：东方是马，南方是山羊，西方是鸟，北方是狗。给这些动物面前各摆上八种小团供施，俑灯、“姜普”，“太久”（ཞལ་ཐུ་），八种可食之物，八种面俑。然后要先标明白色飞翔马的俑象，显然是指明白鸟之形应该绑到将要插入紧靠中心俑象的“垛”基座中央的那个“垛”的顶端去。此外，带有绿松石眼的“垛”应该插到东西南北四主方之一处，围绕每个主方的“垛”要置放八个白色的“姜普”，同时将一“姜普”置放于中心俑象的前面。

供奉“王垛”的方法在书后所附藏文书目引文32第8页a面也曾提到。我们知道举行这一仪式有三重目的：能够用“替罪羊”祛除该仪式施主的坏运和病患；其二，能避免来自人和非人的所有伤害；第三，仪式中祈请的神灵被引去杀伤仇敌。供奉“王垛”的这一仪式可以分为十六步：

1. 念颂愿文，施投灵器。
2. 将垛转向敌方。
3. 供奉祭品。
4. 树起忠诚（ཆིང་）。
5. 为主法师举行祈请平安吉运仪式。
6. 念颂神人中介经文。
7. 在观想中的动物身上放置替身和灵器。
8. 将有凶兆的令牌（ཁྲམ་ཤིང་）转向。
9. 打开天界居地的大门。
10. 在屋外寻找安放“垛”的场地。

11. 标明通向选定场地的路线。

12. 标明选定的场合。

13. 为仪式表演中的神巫指明场地。

14. 挖掘竖立灵器主架的杆坑。

15. 指定替身物。

16. “施投”灵器。

值得一提的是，上面所提的施投灵器的仪式，其第一个步骤称作“施投”，或“遣送”灵器，我们引用的作为此仪式一部分的经卷说：“带有福泽的‘垛’，其形优美而光泽，我要向有形世间所有的神鬼供奉此‘垛’，我要供奉作为形体替身的丝制替身和神饮，我要供奉作为言语的替身，供奉作为意识的替身的‘垛’，供奉作为思想替身的姜普，供奉作为生命替身的牲灵：牲灵的身体主要由我作为替供的血组成；牲灵的身体主要由我作为替供的骨组成。作为男子的替身，我供奉的是美丽的箭；作为女子的替身，我供奉的是漂亮的纺锤。作为男子的替身，我奉献的男面俑；作为女子的替身，我奉献的是女面俑。作为男子的替身，我奉献的是箭套；作为女子的替身，我奉献的是矛套。作为美饰的替身，我奉献的是五彩羊毛织物；作为衣物的替身，我奉献的是一块最好的丝绢；作为地方的替身，我奉献的是一丛树木；作为堡宅的替身，我奉献的是一间精巧的小屋；作为形色的供品是各种各样的俑象；作为财富的供品是各种珍物。”

然后是将灵器转向仇敌居住的方向，接着供奉“垛”，主法师必须念诵如下愿文：“能避免五祸的‘垛’，由释迦牟尼（能仁）大法师作为‘世界垛’加持过的‘垛’。能破除一切障碍、无所不入的‘垛’，由密法大师金刚手(ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེ་)作

为‘世界垛’加持过的‘垛’。带有五种宝物、由童子文殊(འཇམ་དཔལ་གཞོན་ནུ་)加持的‘世界垛’。能禳除厉鬼、由大威德阎摩敌(གཤིན་རྗེ་གཤེད་)作为‘世界垛’加持过的‘垛’。充满尘世欢娱、由雄壮的马头金刚作为‘世界垛’加持过的‘垛’，有五种希望的‘供垛’是长寿五姊妹女神作为‘世界垛’加持过的‘垛’。”

接下去的步骤是“竖主架”：用一些石头垒一个石圈，在石圈之内竖起一些“垛”架。据说这些“垛”架可以削弱敌人的“命力”，使得他非常容易地被魔法所祟。

在将主“垛”和小“垛”及其财宝一起装成驮子之前，要先把“垛”象征地放在一头强壮的公牛背上。要按下面的方法将不同的“垛”放在公牛不同的地方：在胸颈的右边放置“男垛”；在胸颈的左边放置“女垛”；在牛头的顶端放置置“小垛”；在牛背上必须放置“神垛”。然后必须用齿嫩的野牦牛来驮，将“男垛”放置在右角；将“女垛”放置在左角；在头顶上放置“小垛”，要将“魔鳞纹板垛”放置在野牦牛背上。接着要用杂种公牦牛来驮“垛”，在右肩胛上驮“男垛”，在左肩胛上驮“女垛”，在背上驮“四洲基垛”。在蓝色水牛的右角尖上驮“男垛”，在左角尖上驮“女垛”，在两肩胛之间驮“小垛”。其后要将“垛”按下述方法驮到良种儿马之上：在右肩上安置“男垛”，在左肩上安置“女垛”，将“小垛”置于两肩胛之间。最后，要在强壮野牦牛的右肩上安置“男垛”，在左肩上安置“女垛”，在背上安置“世界大垛”。

当表演禳除令牌的邪力影响的仪式时，主法师要求他本人和资助他施行仪式的施主远离来自“王年令牌”(རྒྱལ་པོ་ལོ་

ཡཁམས་ཁ་)的伤害、烦恼、恶念和黑业。还应该免除“大臣月集结鳞纹象”(བློན་པོ་ཟླ་བའི་མདུས་ཁྲམ་)的恶力影响，免除“魔部天之众军”(བདུད་རྗེ་གནམ་གྱི་དམག་ཚོགས་)、“时分兵器之咒毒”的恶影响。此外，还要防止能引起五祸的邪魔、九宫(སྨེ་བ་དགུ་)的恶相、八卦(སྤར་ཁ་)的恶相。法师祈请防止的其它险象还有：由不吉闰年导致的恶运；神令牌的下落；龙毒；由王系魔放出的疯病；挥舞的魔绳套；射出的赞魔箭；曜神放出的邪病（据说遭遇此病者，皆为罗㬋罗星神〈གཟའ་〉的鸦形头〈ཀི་ཀང་〉的阴影所覆盖）；打开的属于夜叉的病口袋；玛姆女魔送出的鳞纹病(ཁྲམ་ནད་)；由穷保魔(འབྲང་པོ་)牵线的婚姻；阎王的令牌；由独脚鬼偷的生活用品；乾达婆送出的病患和时疫；鸠盘荼（瓮形鬼，གྲུལ་བུམ་)寻人性命的举动；穆魔引起的灾难……偷窃还未出世的婴孩，由魔引起的对孩子的伤害。这份文献还补充道“禳解仪式可以禳除一切的灾难。”

当举行“开门仪式”时，主法师要求“尘世间的神鬼”打开他们居地的门，以便把灵器和财物供奉给他们。在这里提到的由看守所掌握的八大门是：东方的大门由生有冲天十角的羚羊看管；南方的大门由一只蓝色的、说话结巴的猴子看管；在西方大门之上，可以看见红色的闪电，大门由蓝色的松石龙看管；北大门由唧唧喳喳的鸟儿看管。次四方大门的警卫是：东南方是口吐毒雾的黄色金蛇；西南方是爱叫的杜鹃鸟；西北方是斑纹闪烁的花纹虎；东北方是黑斑闪亮的小豹。

请完上述诸神之后，法师还必须呼唤：“打开东方白色的海螺门，打开南方黄色的金门，打开西方红色的铜门，打

开北方绿松石蓝门，打开东北方黑色的铁门……现在是打开禳解仪式大门（གཏོ་སྒོ་）、灵器大门（མདོས་སྒོ་）、彩盘门（ཡས་སྒོ་）、魔门（བདུད་སྒོ་）的时候了，祈请守护者开门吧！引向崎岖山路的向导，他们会走向如下的路途：走向大门守卫的右侧，海螺儿马在嘶叫；走向大门守护的左侧，一位年轻的海螺女人（？）在唱歌。”

当灵器以及灵器的替供与所有施物从房中拿到预先选定的地点时，法师会说，因为到施投灵器的时间，为之举行施投灵器仪式的那位男子和灵器与所有代表他病患、恶运等等的替供应该隔离开来。然后继续为四主方及四次方（给每个方向象征性地投出一个“垛”）的守护神念诵愿文，据说这些守护神可以阻止这些不吉东西复还。这样，当法师宣布祈请结束时，“就不会有什么不吉之运和灾害回到这个地方。”

接下去是供献替身，这份文献以如下方式列举了替身：居于天空的神怪所食的替身是“心识替身”（སེམས་ཀྱི་གླུད་）；居于风中的神怪所食的替身是“息替身”（དབུགས་ཀྱི་གླུད་）；居处在水中的神怪所食的替身是“血替身”（ཁྲག་གི་གླུད་）；居于地上的神鬼所食的替身是“肉替身”（ཤ་ཡི་གླུད་）；据于火中的神鬼享用的是“热替身”（ཚ་བའི་གླུད་）；居处在石中的神鬼吞食的是“骨替身”（རུས་པའི་གླུད་）；居于山中的神鬼攫取的是“祸替身”（ཕུང་བོའི་གླུད་）；居于平原的神鬼所食的是“皮替身”（པགས་ཀྱི་གླུད་）；居于森林的神鬼享用的是“发替身”（སྐྲ་ཡི་གླུད་）。

要举行供奉“白命主大王六垛”（སྲོག་བདག་རྒྱལ་པོའི་དཀར་པོ་དྲུག་མདོས་）的仪式，首先要建一座须弥山。在山顶建一座王系魔殿，在魔殿顶的四角分别用丝块、宝石、虎头胜幢、秃鹫、狼、猴子和孔雀装饰。在魔殿的周围排列“天垛”和同

类的大量“姜普”、箭、纺锤、飞幡、男面俑和女面俑。魔殿的东面要放置六只红鼻白狗，南面要放置六匹红鬃白马，西面放置六只红颈山羊，北面放置六只红眼绵羊。环绕魔殿还要放置其它成组的俑象：六个戴红头巾的白人，九个扔石子的年轻人，九个带孩子的妇女，九位穿黄僧袍的法师，九位持乞讨棒的乞丐，九头杂种牦牛，九头骡子。

供奉给邀请到施投灵器之地的白哈尔及其伴神的供品包括形如堡宅的五块小团供施，五块三角形的赞供，五块含血供施，五块三尖供施，顶端为稻面做成的绵羊形供施。此外还有可食供品，五把做青稞酒的长把勺，一碗面，一只仪式中使用的净头骨碗，一支带有秃鹫羽毛做稳向翼、有白丝条的箭，用三甜做成的“朵马”。

关于“财垛”的供奉情况，现在看到的详细材料还不多。此“垛”显然是针对作为财主大王（དཀོར་བདག་རྒྱལ་པོ་）的白哈尔的。神变大法王垛（སྤྲུལ་པའི་རྒྱལ་ཆེན་པོའི་མདོས་）则与供奉于乃穷寺的白哈尔相关。有关此“垛”的一份文献就是在五世达赖的一些“密著”中发现的。此“垛”或许等同于白哈尔密垛（པེ་ཧར་གསར་མདོས་）。

关于独脚鬼垛、龙垛和念垛的一些详细材料，上面已经列出了。竖立和供奉“玛垛”（མ་མདོས་），即“玛姆女魔垛”的仪式，据说要由三头六臂的金刚黑如迦来主持。因此，仪式开头就是祈请和描述此神。然后是祈请四位玛姆魔女，据说四位玛姆住在世界四方，能击溃一切敌人和所有生障魔。居于东方的玛姆骑大象，兵器是海螺金刚，南方的玛姆骑马、马由黑色的门巴人牵引。居于西方的玛姆，兵器是金弓金箭，骑一匹骆驼。北方被一位手中挥舞各种兵器（？），

骑虎的玛姆占据。施投此"垛"的程序与上面描述的大部分施"垛"仪式相似：祈请神灵之后，加持供品和替俑，为上面提到的女魔献祭品，请求她们去伤害敌人，同时驱除威胁主法师及其施主的所有危险。

供奉极凶玛姆血垛的仪式可以分为三大部分：首先是积聚供品，其次是供奉神灵，最后是诅咒敌人，仪式中所用物品按如下方法排列：准备食品和饮料，画一座坛城，据说这座坛城是为此后祈请的诸位玛姆女神提供一个居处，在坛城所及的范围之内，主法师要放置四支箭，四支纺锤。法师还要竖立带有仪式供物的四架垛，然后，把这些垛安放在骑马的四玛姆俑象以及四鸟、四狗、四驼、四黑绵羊、四黑牦牛俑象，还有四位提疾病口袋的奴仆俑、持酥油灯的妇女俑，每类总是四个的俑象所在的四方。此外还需要孔雀羽毛，乱伦生出的婴孩的心脏，人油灯，各种血做成的"朵马"，甘露，血，焚香的雾。焚烧人油冒出的烟雾要充满仪式举行的场所。

祈请了自己的保护神之后，主法师要呼唤玛姆从她们北方的居地出来。北方是红色的山，红色的岩石，红色的海，红色的平原；在这中间有一座尖角的皮革堡宅，玛姆就住在这里。玛姆的宝座是人尸和马尸，她们派出一万个罗刹作使者，这些罗刹有一绺红如血的头发，能引发陨石如暴雨般降落。玛姆一身黑色，生二手，口中滴着鲜血和油脂，挥舞带有罗刹头形的矛，用新剥皮的头骨花环和掏出的心脏做装饰，也用黑色的毒蛇作装饰，用还湿润的人皮做围裙。每位玛姆右脚踏的是头骨堆，左脚踏的是骷髅堆。此后，要邀请玛姆来享用各色供品、并完成她们各自承担的任务：保护施主

和他家的财富，并以各种方式去伤害他的敌人，例如，吃敌人的心，喝敌人的血，用铁钩把敌人的心从胸腔中掏出来，用绳套勒死敌人，用链子绞死敌人。这样祈请之后，就将“垛”对准仇敌居住的方向施投出去，放出玛姆和她们所有狰狞可怖的伴魔。

供奉玛姆血垛还有一个比较简单的方法，这在罗刹十垛仪式中有所描述。这种方法是将玛姆陀罗尼咒写在一片纸上，然后把纸片放在须弥山的山顶；在纸片上必须放一个黑女人的人形，这女人要手持拘鬼牌，骑螺。纸片四角要放置带有血辫(ཁྲག་གི་རལ་པ་ཅན་)的四个黑色俑，四个手持麻黄的人俑。在须弥山台阶上放置一百零八个替身，九只黑色的小“天垛”，九只“姜普”，九支箭，九只纺锤，此外还有二十一支装满血液的胫骨索(རྐང་ཐོར་)。最后在“垛”顶插一把幡盖。

还有一种所谓的玛姆替垛(མ་མོའི་གླུད་མདོས་)，是将密咒写在一片纸上，从而把魔力集聚在须弥山上。纸片放在垛架的顶端，在上面安放一个骑螺黑女人的俑象。黑女人右手挥舞剑，左手捧疾病口袋，在她周围还有一些较小的代表十二丹玛女神和四护方神的俑象，在须弥山的基座上放置十三个带有彩虹色边框的“天垛”，十三个“姜普”，箭，纺锤和一百零八个替身。为了供奉玛姆替垛，在念诵愿文的过程中，还必须祈请班丹拉姆女神的下列五种身形：

具辫大黑女(ནག་པོ་ཆེན་མོ་རལ་པ་ཅན་)或黑魔女(བདུད་མོ་ནག་མོ་)被祈请来击退上魔（ཡ་བདུད）和阴魔(མ་བདུད)。大黑女是一位披着人皮和虎皮、骑着魔马的紫黑色鬼。

行威猛法金刚女（མངོན་སྤྱོད་ལས་མཛད་རྡོ་རྗེ་ retima），一身蓝黑色，穿人皮，骑三腿螺，用剃刀做兵器。

行增业金刚女(རྒྱས་པའི་ལས་མཛོད་རྡོ་རྗེ་remati)，一身黑黄色，穿孔雀翎大披风，骑粉红色驴，挥舞拘鬼牌和战矛。

行勇业金刚女(དབང་གི་ལས་མཛོད་རྡོ་རྗེ་vematI)，一身红黑色，穿称作“熱代”(རེ་ཞེ་)的一种粗牛毛织物做成的衣裙，坐骑是黑色的水牛，手持拘鬼牌和钩子。

行静业金刚女(ཞི་བའི་ལས་མཛོད་རྡོ་རྗེ་remadzu)，一身白、黑色，穿上等丝织的斗篷，骑额上有白斑的骆驼，标志是一块大的拘鬼牌。

供奉地主（或称土主，ས་བདག་མདོས་)垛的仪式瓦德尔已经描述过了。关于魔犬酬补垛、地神垛、九魔女垛的详细材料目前还没有发现。魔犬酬补垛是专门供奉给地主黑魔犬神(ས་བདག་ཏལ་ཁྱི་ནག་པོ་)的；地神垛(གཞི་བདག་མདོས་)是供奉给所有地神的；九魔女垛则是专门供奉给九姊妹魔的。还有九湖女神垛是专门供奉给九湖女神的。青湖女神垛或称青水垛(མཚོ་མོ་ཆུ་མདོས་)也是供奉给湖中女神的。后一种仪式应该在潮湿的沼泽地上举行，在那儿建一座四阶的须弥山。在须弥山顶安置一个蓝色的俑象，俑象头发是盘绕的蛇，下半身为蛇尾形。在山的周围有七个同圆心的泥制小丘，代表七座金山(གསེར་གྱི་རི་བདུན་)；在七座金山之间据说还有七大海洋，再往外就是大洲或小洲的位置。“垛”要插在环绕须弥山之上的主俑象的四周：东方是白色的“天垛”，南方是蓝色的“天垛”，西方是红色的“天垛”，北方是黑色的“天垛”。每个“天垛”都要带一些“姜普”。然后要在须弥山基部的阶梯上摆一面镜子，一只箭，一支纺锤，酥油灯，各种动物俑象，特别是青蛙、蛇、各种鱼的俑象，食物，各种药物和谷物，布块，珍

珠等等。

供奉青湖女神仪式中首先祈请的神灵不是我们所设想的一位勉系(སྨའི)女神，而是一位龙魔(ཀླུ་བདུད)，是“龙”和“魔”的结合体，他的名字叫黑盘旋鹏(ཁྱུང་ཉིང་ནག་པོ་)。据说此神具有黑色人形，以蛇作头发，持铁弓铁箭正欲射，坐骑是一匹马。第二位祈请的神灵是一位勉系女神，她好象被认为是龙魔黑盘旋鹏的姐妹，名叫错勉如秋杰姆(མཚོ་སྨན་རུ་ཕྱུག་རྒྱལ་མོ་)，身穿孔雀翎披风，持黑蛇绳套，骑铁骡。

这两位主神由四位主玛姆陪伴，她们来自四大洲。从东方，自位于新月形洲的海螺湖中出现的是错勉尼玛切儿玛(མཚོ་སྨན་ཉི་མ་ཕྱེན་གཅིག་མ་)，她由四位叫做沃丹错玛(具光湖女)的四位勉系女神陪同。从南方，自位于三角形洲(即南瞻部洲)的绿松石湖中出现的是错勉婷吉拉姆(མཚོ་སྨན་མཐིང་གི་ལྷ་མོ་)，陪同她的是差贝错勉(རིགས་པའི་མཚོ་སྨན་)。从西方，自位于圆形牛货洲的中央的铜湖中出现的是错勉玉塘觉朗玛(མཚོ་སྨན་གཡུ་ཐང་ཆོ་ལོངས་མ་)，她的伴神使者是错勉(ཕོ་ཉའི་མཚོ་སྨན་)。最后祈请的是错勉色丹若儿玛(མཚོ་སྨན་གསེར་ལྡན་རལ་གཅིག་མ་)，她的居地是北方四方形的俱卢洲中的金湖，伴神是四位干事湖女神。(ལས་བྱེད་མཚོ་སྨན་)。

鹿角垛(ཤ་བ་ཅན་མདོས་)是与苯教一个称做“大鹿角”(ཤ་བ་ཅ་རྒྱས་)仪式相关的“垛”。有关此“垛”的一些有趣的细节，霍夫曼教授已经指出了。

在鹿角垛之后提到的曜垛，是供给曜星神(གཟའ་)的。霍夫曼提及的星垛可以转化星辰带来凶兆，因而与曜垛相关，遍入依止垛是专供众曜神之主罗睺罗神的。此后提到的多吉巴瓦载依止垛、酬补垛、禳解垛是供奉给念青唐拉山神

的，这里引用的是山神的密名多吉巴瓦载（རྡོ་རྗེ་འབར་བ་རྩལ་）。夜叉牙瓦甲顿垛是供奉给七夜叉的。有关此 后 所 列 的一些“垛”的文献在五世达赖的“密著”中可以找到。

业缘垛是供奉给鲜为人知的一组神灵的，即被描绘成武士的业缘神(ལན་ཆགས་)。当供奉十二丹玛女神垛时，首 先 要铺开一块大的白丝绢，在白丝绢的中央竖立一座由五谷堆成的小堆，要在粮堆中掺入碾碎了的宝石粉和药粉。在大堆的周围再堆十二个用同样材料堆成的小堆，每个小堆都特指一个丹玛女神。然后在每个小五谷堆上都插上一架“垛”，黑垛指四魔女，红垛指四夜叉女；白垛指四勉姆女。在中央大五谷堆上插一大主垛，在“垛”旁放上珍宝、十二支“姜普”，一具男面俑和一具女面俑，一支箭，一只纺锤和野兽供品，即鹿、狐狸、驴、山羊、骡子、绵羊、马和牦牛等等的躯壳。

班丹央哈萨垛(དཔལ་ལྡན་ཡར་སྒྲ་བ་ཟའི་མདོས་)是专门供奉 给 女神班丹央哈萨的，她是被看作十二丹玛女神之首的多吉查姆杰(རྡོ་རྗེ་གྲགས་མོ་རྒྱལ་)的另外一个名称。有关此垛的一份文献在五世达赖的“密著”中可以找到。

卓玛玉垛(སྒྲོལ་མའི་གཡུལ་མདོས་)是专供度母(Tārā) 的 一 种“垛”，它能转化各种凶兆。要完成这一复杂的仪式，需用很多的供品，有关与此的详细描述，当藏文著作《度母破 众敌 仪 轨》 (སྒྲོལ་མ་གཡུལ་བཟློག་གི་སྒོར་བྱ་བའི་ཚོ་ག་དཔྱ་ལས་རྣམ་རྒྱལ་ཞེས་བྱ་བ་བཀུགས་སོ||)中有记述。

此后要施投的“垛”是空行秽煞垛(མཁའ་འགྲོ་གྲིབ་མདོས་)。假如要祛除某地或某人由疾病、死人等带来的秽煞之气，就要举行施投空行秽煞垛的仪式。在举行这一仪式的过程中，要竖起五个“垛”，每个“垛”都与它所供奉的一组神灵相

关，呈一种颜色。然后将秽煞转移到“垛”或“秽煞替身”(གྲིབ་གླུད)上去。空行秽煞垛仪式的主神是五主空行母，据称另有五女神都会在举行仪式时到场，被吸引到各自的“垛”上，她们合称为五黑女秽煞主(གྲིབ་བདག་ནག་མོ་ལྔ་)，是五主空行母的从属神。这个仪式开始时祈请的五位女神是天神、地神、水神、火神和风神。她们的标志、所诞生的字母、名字和身色如下：

方位	字母	名称	身色
中	ཨམ་	天母贡都桑姆（ནམ་མཁའི་ལྷ་མོ་ཀུན་ཏུ་བཟང་མོ་）	蓝黑
东	ཨམ་	地母桑杰巾玛（སའི་ལྷ་མོ་སངས་རྒྱས་སྤྱན་མ་）	黄
南	ཨམ་	水母玛妈吉（ཆུའི་ལྷ་མོ་མ་མ་ཀི་）	白
西	ལམ་	火母郭嘎姆（མེའི་ལྷ་མོ་དཀར་མོ་）	红
北	ཏམ་	风母丹次卓玛(རླུང་གི་ལྷ་མོ་དམ་ཚིག་སྒྲོལ་མ་)	绿

这五位女神呈善相傲貌，身穿饰有珍宝的丝衣，从她们的身上放出无数的光芒。上列的五黑女秽煞主，其名称和外貌如下所述：

中央是黑色的大黑秽煞女(གྲིབ་བདག་ཆེན་མོ་)，身穿黑色丝衣裙，挥舞黑帜，骑黑马，马的名字是“秽煞马”。此后四位女神的衣裙、标志和坐骑都与大黑秽煞女相同。

东方是白黑大秽煞女的居地，她是金刚空行母（Vajra—dākinī）的从属神。

南方居住着黑黄大秽煞女，她是大宝空行母(Katna—dākinī）的仆妇。

西方居住着黑红大秽煞女，她是莲花空行母（Padma—dākinī）的下臣。

北方被黑绿大秽煞女占据，她由业力空行母（karma—dākinī）统辖。

据说各种各样的秽煞，需各不相同的空行母来禳除，如下述：金刚空行母应该禳除由居于东方的乾达婆引起的秽煞；由南方的阎罗放生的秽煞应由莲花空行母禳除；西方的秽煞和由龙引起的秽煞应由业力空行母禳除；北方夜叉放出的秽煞应由出世间空行母(འཇིག་རྟེན་ལས་ཀྱི་མཁའ་འགྲོ་མ་)禳除。此外，这里列举的空行母还可以祛除麻风、其它疾病和由“索”引起的邪祟。

供奉班丹拉姆大垛时所必须进行的准备工作是相当复杂的。首先要在一个有四级基座的须弥山上竖立一架很高的、浅蓝色的“垛”架，在它旁边再放置一支黑色的“姜普”。然后从基座第二台阶上放置白、黄、红、绿的小“垛”，这些小垛所朝的方向与“垛”之固有色方向一致。在这些小“垛”的旁边再放上两个天蓝色的更小的“垛”，这样，第二台阶之上就有了十二个小垛（如果包括顶端的垛，共有十三个垛），并在上面插一支孔雀羽毛。在第二台阶上还要放十二支“姜普”，其中四支是五色杂陈，另有八支带蓝黑色；每个“姜普”上面要插上秃鹰羽毛。第三台阶上放置一百三十八种供物，其中大部分是用面团做的各种俑象，比如，黑马、骡、牦牛、绵羊、鸟、狗、虎、狮、灰黑色的熊、野狗；还有太阳和月亮、棍杖、盛满血的头骨碗、疾病口袋、骰子、一片肉、魔线团、刻有十字纹的木棍、牦牛鬃织的织物片、人皮、公牛、虎新近剥皮的头颅、骨、作饰物的蛇、油膏、马鞍和马饰、盔甲、兵器、箭、蛇绳套、孔雀翎华盖、七种王室珍宝、五妙供和八吉祥等。

必须在第四台阶安排的物品有：在四主方的每一方放置箭、纺锤、木座、具虎皮样斑纹皮肤的男人俑，其它带有斑纹

的灵甘(ལིང་གཀ)式样的替供，带有珍珠样凸点的供物，女人俑象，带有流苏的条纹状供品，带有如同公牛所有的花纹，杖（？）形斑点的供品，以上供品每种都有十三个。此外，还必须在每级台阶上放置一个红色的血肉朵马、一个胆囊、从肉中挤出的水、“一只金眼黑母鸡”、香、花、茜草、称作槟榔叶的药物植物、大麦、稻谷、小麦，还有十三个俑象和十三只装满血的小供碗。

放在须弥山前的俑象替身必须由没有被冰雹打过的谷物碾磨的面粉制成。制做俑象替身，替身的高度和形貌，都有严格的仪轨书限定。其高度应该是一肘长，即十八英寸高。替身不同的部位需掺加不同的配料：要放一块肉作替身的心脏、一片海螺作骨骼、一颗珍珠作脑子、一把羽毛作头发；用酥油作嘴形、用果核作眼珠、用一种称作海贝(མཚོན་བུ་)的药草（原文有误，海贝为介壳动物——译者注）作牙齿，一块铁作右脚，一块铜作左脚，右手塞进金，左手塞进银。

当供奉班丹拉姆育幼女依止垛，简称神女依止垛(དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ་བུ་ཞི་བའི་བརྟན་མདོས་)时，要在须弥山的山顶上建一尊班丹拉姆身穿白丝衣、手持宝瓶的像。在此俑象的周围竖五架小垛，在每垛的基座上放置箭、纺锤、镜、食品、药物等各五样。最后，还要在须弥山上放置五个黑鸟俑象和五只黑绵羊俑象——神女酬补垛也是供奉给班丹拉姆女神的一种“赎罪垛”，然而，关于此“垛”的详细资料目前还没有见到。

阎王垛是用于平抚暴怒的阎罗系众魔；阎罗仇敌垛是供奉阎摩敌的；旺秋索垛是由藏人法师施投，用以伤害敌人及其财物的“垛”。

罗刹敌垛也称黑如迦意垛(Heruka འི་ཟློགས་མདོས་)，据称有

三类罗刹敌垛：即男垛、女垛和阴阳垛，特别是后一种“垛”可用来禳除由神灵或精怪引起的所有伤害、由僧人法师和苯教巫师施放的不吉，还可用来驱除病患。举行此仪式必须准备的物品有：首先要制成一肘高的红狮俑象，然后放在一个白色的土垫上，将一位身穿盔甲的泥俑人形放在红狮身上，此骑狮俑手持弓箭，还带有莲花、剑、“雪瓦”（ཞལ་བ་）和盾牌。围绕骑狮俑还安放了白秃鹰俑、杂色虎俑、红骆驼俑、花斑鼠俑和蓝马俑，此外还有杂色的替供俑，很多的小老鼠、“垛”、“姜普”、女人俑象、食物供品等各五种。在骑狮俑的前面还必须放上十三个白色的俑象替供、一支箭、一只纺锤、一盏酥油灯、七武士（མི་གཞབ་ཅན་བདུན་）。仪式中祈请的主神是人们祈求禳解各种灾害和病患的神，还可以给仇敌带去灾难和不幸，这位主神就是薄迦梵班钦黑如迦（བཅོམ་ལྡན་དཔལ་ཆེན་Heruka），在苯教造像中被描述成九头十八臂的神。

罗刹十垛这一名称包括十种不同的仪式，它们分别命名如下：

1. 罗刹敌垛（Kāksaདགྲ་མདོས་）
2. 阻敌（དགྲ་ཟློག་）
3. 变魔嘴（བདུད་ཀྱི་ཞལ་སྒྱུར་）
4. 变鬼牌（འདྲེ་ཁས་བསྒྱུར་བ་）
5. 玛姆替身垛
6. 玛姆血垛
7. 阻破败鬼恶兆（ཕུར་སྲི་ལྟས་ངན་ཟློག་）
8. 破魇胜（གཏད་ཟློག་）
9. 破咒秧垛（ཕུར་ཁ་ཟློག་པའི་མདོས་）
10. 须弥修身（རི་རབ་དང་ལུས་སྐོང་བ་）

上述仪式中的玛姆替供垛和玛姆血垛，我们前面已经描述过了。至于剩下的八种仪式，我们会从相应的文献中了解，现详述如下：

罗刹敌垛：这里对罗刹敌垛的描述与我们前面描述的不同。首先要建一座有三级台阶的须弥山，在须弥山顶安放一个骑狮的黑罗刹，罗刹右手持弓箭，左手挥矛。围绕骑狮罗刹以及下方的每级台阶上，摆上二十一个凶黑色的“垛”，同样数量的“姜普”、箭、纺锤、木制小剑、索，和盛有供品的碗；此外，还要放二十一名武士和二十一个替身。最后，将四位护方神的俑象放在东南西北四个方向。

阻敌：就是阻挡敌人的袭击，在做好须弥山后，在山顶放置一尊身穿盔甲、骑黑野牦牛的四头人俑。这个俑象位于下方的三个头是红色的，最上面的一个是黑色的，该俑右手舞剑、左手持矛；佩弓箭袋和犀皮做成的盾牌。左骑牦牛俑的右边要安放四个穿盔甲的武士，他们正欲射箭；在左边安放四个舞剑者，前面是四位手被缚的人俑。在下方的基座台阶上还要安放黑色“垛”、“姜普”、箭、纺锤、木剑和各种兵器、一百零八种替身、寒鸦羽毛。最后还要在须弥山顶插一把伞盖。

变魔嘴：这一仪式是为了避免由魔引起的伤害。举行此仪式时要在须弥山顶放置一个骑魔鹿的黑门巴人俑象。门巴俑右手持战矛，左手挥舞毒蛇绳套；在他的左右两边各站立着十三位黑门巴，前面安放了十三个黑魔鹿的俑象，在门巴俑的旁边还立了一把带有白色流苏的伞盖，在须弥山基座的周围还要安放十三名黑骑士和十三把寒鸦羽毛，这种寒鸦被称作“魔鸟寒鸦”（བདུད་བྱ་ཅང་ཀ་）。在须弥山的基座上必须放

置小“垛”、“姜普”、箭、纺锤等各十三种。

变鬼牌：举行此仪式要在须弥山顶放置一名身穿盔甲、骑白狮的三头俑象。俑象右边的头是白头，左边的头是红头，中间的头是蓝头。骑狮俑的右边应放置十三个带箭、刀和矛的蓝色人俑，左边站立十三个持矛俑，前面是四头上有持剑勇士乘坐的大象。在须弥山基座上，每个台阶都要安排十三个小“垛”、“姜普”、箭、纺锤、一百零八个替身，最后还要在中心骑狮俑旁插上一把伞盖。

阻破败鬼恶兆：即禳除由破败鬼(ཕུང་སྲིང་)带来的恶兆。举行此仪式时，要在须弥山顶放置一尊骑骆驼的黑门巴人俑象，他的右手持铃，左手持咒盏(ཟོར་ཀོང་)，帽子上缚有咒鸟羽毛。在骑驼俑的周围要放置七只猫头鹰俑，然后在须弥山的台阶上摆上小“垛”、“姜普”、箭、纺锤；最上一级各摆九件，中间一级各摆七件，最下一级各摆五件。

破魇胜：为了破除称作“魇胜”(གཏད་)的毁坏法术，首先要在一只乌龟轮廓的图案内画上“灵甘”(ལི་གམ་)，然后将此画置于须弥山顶，并在画之上放上大鹏的俑象，在旁边插上一把伞盖。在须弥山的基座台阶上放上总数为二十一的五色小“垛”；还要安放同样数量的箭、纺锤、黑蛇和药片(སྨན་ལེབ་)。

破咒秧垛：当竖破咒秧垛时，要建一座带有（四个？）白角小山的红色须弥山。在最上面的台阶上放置二十一个鸟俑，在每个小山上放一狮俑。将彩虹色的伞盖插在中央顶端，在基座每级台阶上各摆上二十一个小“垛”、“姜普”、箭和纺锤，并在基座周围摆上各种索咒和食物。

须弥修身：举行这一仪式，首先要建一座具有四个台阶

基座的须弥山，其四边所具有的色彩与世界四方所应有的色彩相对应。在须弥山建一间帐篷形的小室，在小室旁边安置一孔雀俑象、一只颈系丝带的黑绵羊、十二名褐色女人和四名骑士。此外，在须弥山基座的台阶上放置小“垛”、“姜普”、箭和纺锤，还有各种兽禽供品。

直到目前为止，我们搜集到的有关墓垛的很少的一些资料，上面都已经列出了。在举行阿牙垛的仪式过程中，要依次祈请神、魔、穆、赞、王系魔、独脚鬼、玛姆、龙、念、土主、土地神，每种神怪请降至各自的“垛”上。有关送鬼垛的细节现在还没有收集到。有关护帐垛的情况知道一点，大概是供奉给宝帐护法神的“垛”。

当供奉我列举的三邪祟垛，要先准备一座带有二层台阶的方台，在上面放置三个小俑象。中间的是一条带有蛇头蛇尾、持宝盆的龙俑，右边放置的是戴漆布帽、持剑和巴普(སར་ཕུ་)的俑、左边必须放置一位挥舞镰刀和疾病口袋的俑。在三俑象的前面要摆放酥油灯、替身朵马、“姜普”、盛供品的小碗、小“垛”、箭、纺锤、男面魔和女面魔。

八部满垛，显然是供奉给鬼神八部(དྲེགས་པའི་སྡེ་བརྒྱད་)用以禳除病灾邪祟的供“垛”，竖立此“垛”的地点应该是在森林或平坝前一些干净的地方。要建造一座有四级台阶基座的须弥山，在此山顶正中放置一大朵马，在朵马周围摆放下列供品：在朝向东方的一边，法师要供奉圆形的神馐；在南方是一座具有三边的锥形供品，上面以十字装饰，象征阎罗魔；在西方是玛姆药(མ་མོའི་སྨན་)；在北方是带有弯曲尖顶的三角魔馐；在东南方是三尖的三角红赞馐；在西南方应该放置形如城堡的四边王馐；在西北方是形如王室珍宝的夜叉馐；

在东北方必须供奉蛇盘旋其上的白色圆形龙馐。

用面团制成的各种俑象要放在垛基座台阶上：第一级台阶放鸟俑；第二级台阶放作牺牲的兽俑；第三级台阶放生活在山中的兽俑；第四级台阶放驯化的兽俑。在须弥山的底座上还应摆放生活在水中或“能够钻入地下的”兽俑。

上述准备工作安排停当之后，法师必须将举行这次仪式的目的写在一块小纸片上，然后把纸片与各种“垛”、“姜普”、箭、纺锤、男面俑和女面俑一起放在须弥山上，此外，还要加添至少从八种不同的树上削的木片、各色宝石和丝绢片。在须弥山顶大朵马的中央要插一把丝制伞盖，在须弥山的前面应放置新鲜水果“第一供品”。最后，把净供替身(གཙང་གླུད)一男人俑、一女人俑和一幼儿俑——放进一罐中，并将印有兽形的纸片也放入罐中后，将罐置于主垛的下方。

执行法师念诵的愿文是从祈颂莲花生开始的，莲花生被设想成如下的形貌：是一位身穿密服、蓝色披风和法衣的具人形者，头戴莲花帽，右手作期克手印(tarjanī—mudra)，挥五杵金刚，左手持khatvāṅga(？)。在进一步祈颂之后，法师要历数已经竖起的“垛”的优点，说此“垛”是禳灾除病的“垛”，是增奉聚财的“垛”，是统治世界和众生的“垛”，是“破内、外障”的“垛”，是避免十难的垛，是杀敌破生障魔的“垛”。法师还要提到酬补垛、悔罪垛、普通垛、特殊垛和阴垛、阳垛与中性垛。

最后，执行法师要祈请各路神灵来满足他的愿望，法师通过颂文的力量把神灵都吸引到各自的“垛”和锥形供物之上。从东方九顶城堡中出来的据说是主神。他一身白色，手持剑和缚有丝帜的长矛，骑“神白牦牛”，由一万名作战的

神陪伴。他派遣魔王作他的“化身”和使者。从南方，从阎罗地的红铜平原之中，法师祈请的是此类魔的魔主阎王，他一身黑色，呈暴怒相，手持棍杖和拘鬼牌，坐骑是一头长角水牛。他有一万名阎罗系魔作战卒，派遣山中兽作他的使者。摆在东方的供品是供给玛姆的，她们来自于一座形如帐篷的建筑，围绕此居处到处弥漫着能致人瘟疫的彩虹色雾气。玛姆的身体是浅灰褐色，手持占卜箭和阴镜，骑蓝色的绿松石龙，她的伴从是一万名玛姆战卒，派遣一百万个女鬼作她的使者。魔地的“黑暗大洲”(ནག་པའི་གླིང་ཆེན་)是魔王的居地，据说位于北方。此魔王一身蓝黑色，呈狂怒相。他的标志是黑旗和刻有十字凹纹的魔棍，坐骑是白蹄黑马，由一万名魔作战卒围绕着他，由一百万名生障魔作使者。

安置在东南方的三角形红色赞镳是供给赞魔之主的供品，赞主来自于一座鲜红色的城堡，一身黑红色，其红色如火一般。他正欲持铁弓射铁箭。赞王骑拥有风翅的赞马，他的伴神是一万名赞战卒群，一百万名土主作他的使者。从西南方海螺高堡中，法师祈请的是王系魔主。这位魔主一身白色，标志是锡杖和称作巴普的小容器，坐骑是白狮。他的伴神是十万王系魔战卒群，他的化身是一百万骷髅鬼卒。在须弥山的西北部分，是放置形如珍宝的供品的地方，据说这是罗刹之主的居地。他来自于五种宝石建造的城堡，骑大虎，持剑和珍宝。他的伴神是十万罗刹，行星和星辰是他的使者。最后一个身位，即东北方为龙王所统治，他来自旋转之海的深处；他的令人恐怖的身体是烟青色，标志是毒蛇绳套和瘟病口袋，龙王骑摩羯，伴神是十万魔龙，派遣十万凶龙作他的化身。

有关下列的“垛”的较详细材料目前还没有找到。这些“垛”是四洲基垛，此垛或许与我们将在后面论述的四洲赞垛（བཙན་མདོས་གླིང་བཞི་）有关系。风马生垛（རླུང་རྟ་བསྐྱེད་པའི་མདོས་）这一名称我只是在最近由呼默尔（Hummel）发表的一份有趣的西藏绘画中得知。损耗鬼星垛是供奉九厉鬼兄弟的。

译自奥地利格拉茨1975年出版的《西藏的神灵和鬼怪》第19章

岭·格萨尔——藏族社会中的萨满力量

〔澳大利亚〕 谢泽福 著　鄢玉兰 译

导　言

石泰安在他研究《格萨尔》史诗的名著《藏族史诗格萨尔与说唱艺人研究》一书导言中描述了他在三十年代是如何开始研究格萨尔的，当时他认为史诗不过是很简单的、很直露的，他说："有谁能够说我就要被一个茂密的史诗森林吞没、还是进入了一座无可攀缘的堡垒呢？"到1959年他的著作出版的时候，这种口气没有了，在六百多页的《藏族格萨尔说唱艺人研究》中说，此书只不过是一个"初步的尝试"，希望"以此吸引和帮助后来的研究者。"(1)

石泰安无疑是对的。格萨尔史诗深邃的主题、丰富的内涵完全地超出了任何一个单独的学者力所能及的研究范围。值得欣慰的是石泰安在他的著作中提到的吸引人们来研究史诗的愿望还是部分地实现了。自1959年以后，欧洲的学者，如米爱勒·赫尔弗（Mireille Helffer）对史诗的文学和音乐方面的研究；(2)鲁道夫（Radolf Kaschewsky）和白玛次仁（Padma Tsering）对史诗的版本、翻译和其它

写本的研究[3]都对格萨尔的研究作出了卓有成效的贡献；此外，中华人民共和国内的藏汉学者和寓居印度的一些著名藏族学者如扎西次仁（T·Tsering）[4]等也对史诗的研究作了大量的工作，其中最重要的工作或许是在中国、不丹、印度或其它地方根据木刻本、手抄本或口传本出版的各史诗部本。这一工作意味着我们现在已经对东藏流传的格萨尔史诗有了一个比较清晰的概念。[5]

然而，从目前进行的研究来看，至少是从西方语言进行的研究来看，对史诗的研究集中在一些特定的领域，特别是有关史诗的历史背景和考证格萨尔作为历史人物的真实性上[6]；还有一些论文从文学和音乐的角度进行了研究[7]；从人类学角度研究史诗的，已出版的还只限于罗伯特·保罗（Robert Paul）在《西藏象征世界》中的论述[8]；对格萨尔史诗中一些非常重要的仪式，还极少有人进行研究。

笔者从事史诗研究还是最近的事，我的主要的兴趣集中在探讨格萨尔史诗在东藏社会中所处的地位。我相信，搞清了这个问题，就会把史诗从文学、音乐、历史和人类学等各个方面综合起来加以研究。格萨尔史诗与藏族社会和藏族文化的许多方面都有联系，事实上，史诗为我们更充分地认识与之相关的藏族社会、特别是东藏社会提供了一个中心的突破口。由史诗提供的这个突破口要比佛教僧侣或政治历史提供的突破口有明显的优越性。史诗或许还有助于我们理解藏传佛教和西藏过去的政治制度。在这篇初探性的论文中，我将自己研究史诗的一些观点做一介绍。

史诗的各种版本

最近，西尔克·霍尔曼（Silke Hermann）发表文章认为，格萨尔史诗实际上是人们口头的创造，因此，不能指望找出一个“原始的”史诗版本[9]。对格萨尔史诗的构成，我觉得还是要很谨慎地套用《帕里大帝》（Parry—lord）口传史诗的模式，因为格萨尔史诗、特别是流传在东藏的史诗是由口传和抄本组成的复杂形式[10]。不过，我还是同意霍尔曼的观点，要想得到这部史诗最原始的版本是不可能的。

很明显，史诗有一些版本内容很古老；另一些反映的时代则比较靠后，怎样知道一些史诗章本的情节比其它一些情节更接近史诗的核心，而另外一些情节又是构成史诗早期版本的一部分呢？解决这个问题的方法之一就是考察格萨尔史诗相对独立的三个流传本，即拉达克本、蒙文本和东藏本。

我首先考察的是弗兰克（A·H·Francke）的下拉达克版本[11]。据弗兰克所列，这个版本包括如下的情节：

1.祖宗冬松米拉翁姆（Dong-gsam-mi-la-sngon-mo）神奇出世。他杀死了九头妖魔。妖魔的身体形成了岭地。冬松米拉翁姆的十八个妻子给他生了十八个儿子。十八个英雄来到了岭地。

2.天王帝释天把他的一个儿子派到岭地为王，最小的儿子顿珠被选中，死后脱生为鸟，然后成了果桑拉姆（gog-bzang-lha-mo）的儿子。

3.格萨尔娶珠固玛（vbrag-gu-ma），相当于东藏版本

的珠姆（vbrug-mo）为妻，成为岭国之王。

4.格萨尔前往汉地，娶汉公主玉衣贡觉玛（g-yuvidkon-mchog-ma）。

5.格萨尔在妖魔的妻子尺姆（dra-mo）的帮助下降服了北地妖魔。

6.格萨尔在北地魔国时，霍尔王抢走了王妃珠固玛。

7.格萨尔回到岭国。战败霍尔王，将珠固玛从霍尔国带回岭国。

由弗兰克整理的另一个版本[12]和由次仁穆杜（Tsering Mutup）最近整理出的版本在基本情节方面与弗兰克上面的本子相似。但这两个本子都漏掉了米拉翁姆诞生的情节，而以十八英雄的诞生开始，次仁穆杜的本子还漏掉了汉地取妃的情节。西尔克·霍尔曼最近对拉达克版本所做的研究，得出的结论也如此[13]。霍尔曼还提到了其它一些不常出现的情节。[14]

上面（根据弗兰克排列的顺序）列出的七章在基本内容上与现代东藏流行的版本的一些部本的情节非常相似：其中有《天岭》、《诞生》、《赛马》[15]、《北地降魔》[16]和《霍岭大战》[17]。此外还有事件顺序上早于《天岭》的东藏版本（如解释世界形成或东藏人种来源的《世界形成》等史诗章节[18]，还有《汉岭》[19]）。

1716年出版的蒙文版《格斯尔》有七章（可与达木丁苏荣、海西希的著作比较）[20]。

1.作为序诗的众神国描述。年轻格斯尔的化身，娶若格玛为妻，成了岭国国王（与蒙文版此章对应的东藏版本有《天岭》、《诞生》和《赛马》）。

2.格斯尔降服黑斑虎。

3.格斯尔前往汉地，娶汉公主为妃。

4.格斯尔在魔国国王妻子的帮助下降服了魔王（相当于东藏版本的《降魔之部》）

5.西来河（Sharaig）之战（相当于东藏版本的霍岭之战）。

6.格斯尔打败装扮成喇嘛的妖魔。

7.地狱救母（相当于东藏版本的《地狱救母》）。

蒙文本的第2章和第6章在藏文本中没有任何对应的情节。近代以来，史诗的蒙文本虽然逐渐收容了更多的藏文原本没有的情节，但这些情节显然纯粹是蒙古人自己的创造[21]，史诗情节顺序早于《天岭》的口头蒙文本可能是一个例外，这个口头版本包括对宇宙和人类起源的解释，与这个本子对应的东藏本是《世界形成之部》[22]。

在东藏版本中，继《北地降魔）和《霍岭大战》之后是两个关于格萨尔降魔的部本，即降服《姜岭之战》中的丽江王（sa-tham）和《门岭之战》中的辛尺王（shing-khri）[23]。在降服以上四位妖魔之后，还有一系列从属的部本情节，其中有岭国的各种战役和岭国与岭军在前面的部本中降服的毗邻地区的“宗”联盟的情节[24]。史诗中涉及的地区大部分是可考的地名，虽然这些部本中的魔或罗刹仍是构成其中内容的一部分，但是，这些部本中表现出来的“历史性”大于“神话性”的特征，要比我们接触到的其它部本中所表现的更为显著。

降服四部妖魔的情节经常伴以四方观念，这或许是“天神四子”母题的反映（与石泰安1959年著作比较）。在格萨

尔史诗中也能发现这类母题，即格萨尔称王之后，降服四方魔王，建立了他的王国，完成了最初天王派他下到人间所负的使命。此后他又降服了其他比史诗中出现的历史人物更多的无数的妖魔。

如果著名的《大食分财》描述战胜大食后瓜分财宝的故事，根据木刻版末尾所署，确实是由仁钦·白玛仁增（1625—1697）所著，那么，这个本子将是目前为止所能见到的最早的有时间可考的本子。白玛仁增的本子是西藏少有的木刻版本之一。在这个本子中，格萨尔及其岭民营地的周围环绕的是四部联盟，这四部就是先前降服的四魔：右边是霍尔营地；左边是姜营地；后边是门营地；前方（北方）是魔的营地。史诗开头，在格萨尔唱的歌中还提到了他将要去征服的七大宗：大食财宗是第一宗。其他六宗是，蒙古马宗、阿札玛瑙宗、歇日珊瑚宗、朱古兵器宗、米努绸缎宗和汉地茶宗。还提到了一些较小的战役，诸如征服卡切、歇日和北地象雄等。

另一个早期的藏文版本是由扎西次仁编辑、在印度达兰沙拉出版、由一系列短小情节组成的分部本，其年代大约是十八世纪后半叶。包括《天岭》、《诞生》（写作vkh-rung-glin而不是vkhrug-vkhor）、《赛马》、《降魔》、《霍岭大战》和《姜岭大战》。这个分部本还提到了其它一些部本，包括《门岭大战》、《亭岭大战》、《大食分财》、《汉岭》和《地狱救母》[25]。在扎西次仁所辑版本中，四方的母题不是很清楚。事实上，这个本子代表的时代好象要比《大食分财》反映的时代要早，或者说还没有被喇嘛教教化。[26]

《地狱大圆满之部》（dmyal-gling-rdzong-pa-chen-po）这一流行的版本写作的时候（或许是十九世纪末），四方母题观念已经完全建立起来了[27]。然而，作者要用自己东藏的地理知识与四方观念融和起来还会碰到一些麻烦。其中的一项就是要有一个在东方降魔的情节，即降服蛇尾虎头妖。于是，就把降服"姜"魔作为四方魔母题之外的第五个降魔情节。这部《地狱大圆满之部》后面还列出了格萨尔降服的二十五个宗，其中包括我们上面已经提到的所有部本，但这个数字距离现在已经知道的所有部本，包括口头流传本和手抄本还差得很远。[28]

尽管十八大宗的传统说法在拉达克和东藏都很流行，但说法本身似乎带有任意性。十八毕竟是一个流行的数字：除了拉达克格萨尔史诗中的十八大宗之外，我仍还可以想到这样的例子，如西藏宇宙神话中的十八个初卵[29]；象雄的十八位国王[30]；嘉戎的十八部落，攻击米拉日巴尊者的十八妖魔，甚至有米拉日巴尊者的十八个宗。[31]

关于史诗的这一切能告诉我们什么呢？即使到了今天，我们也不能够把拉达克本、东藏本（安多、康区本）和中藏本（卫藏本）及蒙文版本看作是完全独立的版本。从东藏和中藏的手抄本中能够找到它们通往拉达克的路，在安木多和其它一些地区，蒙古人和西藏人有密切的联系。然而，假如我们设想史诗情节有一个最初的核心，此后又不断地增添，那么对核心情节最明显的增添之处是在拉达克、藏文、蒙文三种流传本中都常见的六或七部的情节。其中有《天岭》、《诞生》、《赛马》、《降魔》、《霍岭大战》和《汉岭》，可能还包括一些世界形成内容的情节。我不能假设曾经有过

一个包括这些部本情节的手抄本，但作为史诗口头演唱形式的一种循环，早期史诗的流存似乎是很有可能的。

《地狱救母》更可能是假设的情节原始核心的增补成分，因为据我所知，这部史诗的情节（指地狱救母）只出现在蒙文版本和东藏版本中。《姜岭之战》和《门岭之战》，尽管这两部在东藏版本中占有突出的地位，但在拉达克版本和蒙文版本中都没有这两部，似乎也很少见到这两部情节的增补成分，这一现象或许令人吃惊。各类"××岭"之战的情节，证明它也只存在于东藏版本中(32)，可以看作是史诗在后代的发展。

这六部或七部史诗的核心，我把它称作"原始史诗"，其确定的时代至少可以上溯至十七世纪，其中的一些或许更为古老。用什么标志来判定蒙古、东藏和拉达克流传的史诗在何时开始各自独立的发展，目前还没有一个明显的尺度。

历史上的格萨尔

这里给我们提出的问题是原始史诗与所谓的历史上的格萨尔之间的关系问题。大多数的藏族学者(33)都认为史诗中的岭格萨尔王可以认定为历史上的岭格萨尔王，主要的根据是《灵犀宝卷·朗氏家族史》中的记载。这个家族王朝在十四至十五世纪统治西藏的大部分地区(34)。《朗氏家族史》中的格萨尔是绛曲遮郭（Byang-chub-vdre-bkol）上师的俗人施主，在该书叙述的事迹中有几处写到后来史诗传说中的格萨尔。(35)

如果我们把《朗氏家族史》中的记载作为有价值的历史

资料．那么，它就会使我们把这位历史格萨尔的年代推到十世纪或十一世纪[36]。然而还有一个值得考虑的问题[37]，那就是关于《朗氏家族史》不同章节的纪年和真实性的问题。我自己认为没有足够的能力去探讨这本文献涉及的历史问题。

我认为，既使我们接受十一世纪曾存在过一位叫做格萨尔的国王或部落首领的事实，也不能把他作为格萨尔原始史诗的唯一起源。史诗中有很多的特征表明，任何诸如此类的历史格萨尔至多是一个人物形象，而其他的格萨尔可能是由非常古老的故事逐渐形成的。让我们把这些特征归纳一下：

1．我们首先能够指出的是，除了《朗氏家族史》这部书以外，十一世纪的格萨尔缺乏历史的印证。这一点说明，如果历史上的格萨尔确实存在，他也不会比史诗中的格萨尔那样引人注目。

2．关于格萨尔的生地和他一生中重要事件的发生地点，还有一个相当大的混淆不清的问题。即使在东藏版本中，格萨尔的生地也是模糊不清的；而西部版本将他的生地认定在西部地区[38]，还有一些类似的观点，认为生地是霍尔或大食等地区。[39]

3．史诗中有很多"神话的"特征。格萨尔更为频繁地是与魔怪王斗法，而不是和真正的人间敌手作战，这在作为史诗原始内核的一些部本中表现得更为明显。格萨尔前往汉地，虽然反映了松赞干布和文成公主的联姻，但其神话特征仍超过了现实性。

4．《朗氏家族史》中的格萨尔与史诗中的格萨尔相比有几处重大的差异。特别是史诗中降魔的人是格萨尔，而《朗

氏家族史》中降魔的人是绛曲遮郭。

此外，除格萨尔史诗之外还有很多的暗示，表明格萨尔是一位相当古老的人物[40]。作为天王四子之一的格萨尔被证明是早在公元十世纪[41]的人，无疑，这是指中亚大夏人（Bactrian）的统治者，即冲格萨尔。[42]

玛丽亚·菲拉克多（Maria Phylactou）曾描述了拉达克流传的史诗中格萨尔扮演一种祖先英雄的角色，格萨尔的婚姻也是明确的当代拉达克婚姻的形式[43]。《拉达克王统》描述了作为格萨尔后裔的吐蕃王到拉达克之前的上拉达克统治者[44]。桑迦（zang-skar）（普兰地名）编年史把格萨尔描述成开天辟地时平整大地的神人[45]。这使人联想起流行在拉呼里（Lahuli）的格萨尔故事，故事说格萨尔用他的棍棒一下子打开了位于库鲁（Kulu）山谷和拉呼里之间的绒塘（Rohtang）通道。[46]

试构史诗的历史

很明显，以我们现有的知识水准去重构史诗历史的任何企图都将会带有任意的成分。有很多不同的假说都能够解释我所归纳的资料。我所进行的论述简单地说来只有一点，那就是目前对我来说似乎是一种直觉，而且是最能成立的。

首先，我认为"历史上"的格萨尔与史诗中被人们逐渐认可的格萨尔不能同日而语。关于《朗氏家族史》中的格萨尔是否源于历史人物，我没有有力的证据，但有一点似乎可以肯定，任何历史上的格萨尔和史诗中的格萨尔之间的关系至少就象历史上的印度大成就者莲花生和藏传莲花生尊者的

关系一样。

正如乌瑞前两年指出的那样，东藏版本的格萨尔的发展尤其需要研究，因为它与林仓土司的发展有关[47]。在德格土司之前，林仓土司曾统治康区几个世纪。林仓土司权力鼎盛的十三至十四世纪，它所管辖的至少是后来德格土司控制的整个区域[48]。林仓家族自称他们的祖先是史诗中格萨尔同父异母的兄弟贾擦的儿子，康区其他一些著名的家族也声称他们的祖先是史诗中的人物。

如上所述，东藏的格萨尔史诗是林仓家族的起源神话，或者说变成了林仓家族具有神话特征的家谱。诸如此类的起源神话在西藏文化的环境中具有普遍性。最著名的例子，除了古代吐蕃诸王祖先的神话外，还有元时西藏的统治者萨迦昆氏家族的起源神话[49]，和十四至十五世纪统治卫藏大部的朗氏家族的起源神话（正如《朗氏家族史》所记）。

在这个文化环境之内，宇宙的开始和神的降临与其说它是独异的特征，倒不如说它具有普遍性。但格萨尔史诗作为一种起源神话还有一些不寻常的特征：史诗除了卷帙浩繁之外，还包括史诗的演唱方式（各具特征的说唱叙事文）。不出人们所料，事实上林仓土司的祖先并没有被记成格萨尔本人的传人，而是他同父异母兄弟贾擦的后裔。此外，格萨尔自己也更象一个魔法师或巫师，而不是一个国王。他身上的这种特性几乎不是我们在王室系谱的开头希望看到的典型的国王所具有的品性。

这些不寻常的特征表明，现存格萨尔史诗之前的史诗被人们修改，以便用它来适应林仓土司及贵族谱系的需要。[50]诸如把格萨尔作为观世音或莲花生化身的修改可能是史诗重

造的一部分，与此对应的是卫藏地区观世音和莲花生的神话，通过诸如《玛尼宝训》一类的文献而得到发展。为了表现史诗中新的角色，原始史诗也可能逐渐地被重构。林仓祖先中最突出的人物，即东藏流传版本《霍岭大战》中贾擦的儿子扎拉，可能就是修改的例子。

我在一篇文章中曾经论述道。佛教之所以能成功地大规模进入西藏是因为它能够通过怛特罗的萨满性质的程序与佛教传入之前的西藏萨满教性质的宗教合拍[51]。或许我要在这里就所用"萨满的"一词做些说明，因为这个词在文化人类学的文献中应用得相当广泛。我在一篇关于萨满教的论文中对此作了详尽的论述[52]。这里我只想说，对某一阶段文化现象而言，"萨满的"只是一种方便的标签，这一文化阶段是与文化赖以发生地区具有特殊发展实践的改进与演变方式相关的（包括精神和物质两个方面）。

假如我们在不同的文化阶段之间采用"萨满的"作为控制其转化（相似的转化）过程的标志，那么金刚乘佛教的仪式和法术无疑是萨满教的，只不过是一种高级的复杂的萨满教。应该强调，这里绝没有任何贬低金刚乘的意思。如果这种相对的假说成立，那么我相信，金刚乘信徒在十一世纪至十二世纪对萨满教的礼仪所做的系统化的探索和发展或许是藏族社会对世界文明所做的唯一的最重要的贡献。可悲的是整个西方一直缺少这方面的知识。

西藏佛教发展中一些连续的时期代表了各种萨满教成分之间互相融合的阶段，同时表明在萨满教和瑜伽成分与寺院和堪布之间是各不相同的混合体。我曾撰文较为详尽地勾划了这一过程，涉及早期宁玛派和改良的苯教世系、能断法、

后期噶举派、宁玛派瑜伽教义以及重点代表萨满教的“伏藏”；同时还涉及其它一些教法的发展与阶段，特别是对噶当派和格鲁派的寺院及堪布重点作了论述，当然还不是很全面的[53]。在这种互相作用的过程中，苯教事实上已经演变为佛教序列中的第五种。流行萨满教的残余成分在佛教的庇护下以宣谕神、涉及地方神和精怪的还魂、幻觉及众多仪轨的形式继续存在着。

今天，由于格萨尔史诗仍然明显地与西藏宗教的这部分萨满成分相联系，因而这些萨满残余成分引起了人们的兴趣。史诗的许多演唱者依据本子演唱或记忆背诵史诗，其他一些则进入幻觉状态演唱，在演唱之前就知道了史诗中的事件[54]。镜子是经常使用的法器，代言神巫和占卜师也使用镜子[55]。如夏尔巴人的“明懂”（mindung 意为能听能看）[56]。在有些情况下，作为格萨尔史诗的演唱者，也必须从传统的萨满幻迷的经历中复苏，这正与当代的神巫或还魂师所有过的经历一样[57]。史诗新的部本经常是来自幻觉，当新部本的作者也是史诗追随者的一员时，或许可以解释为新部本是来自于作者前生的“记忆”。[58]

在许多的社会群体中，萨满实践最重要的功能之一是通过能够被重录下来反映新的社会和政治现实的神话和故事来提供一个作用过程[59]。作为林仓土司起源神话的格萨尔史诗的重构就可以看成是这种作用过程的一个实例。假如古代吐蕃诸王时期的故事（sgrung）也是由与格萨尔说唱艺人相似的歌手演唱，那么，他们或许就有相似的功能。[60]

为了使林仓土司提供一个起源神话而对史诗进行的篡改可能是“经人授意的”萨满吟唱艺人加工的结果，史诗中那

一系列的“宗”很可能反映，至少是部分反映了一种需要：即在“起源神话”的周围附上一些特定的氛围材料。

十五至十六世纪，由于林仓土司地位的衰落，情况又发生了什么变化呢？在林仓土司的资助下写成的新的史诗部本事实上还可能持续了一段时间，林仓土司之子的统治仍然延续到了现代，很明显，他们继续担任着史诗施主的角色。然而，史诗又有了新的发展，从而逐渐导致了史诗的功能及意义方面的变化，这些变化与这一时期东藏宗教中的重大发展有关。

东藏于1640—1641年被五世达赖的蒙古盟友固始汗所占之后，这一地区的格鲁派寺院如雨后春笋般地出现。康区许多大的格鲁派寺院的历史都从这一段时间算起，各寺院还以佛教的修行方式为指导对宗教生活进行了相应的改革。从整体上来说，格鲁派对格萨尔所做甚少，用神话学的术语来说，有时可以从格萨尔和白哈尔神——格鲁派最重要的保护神——的历史的角度来做出解释[61]。无论怎么说，格鲁派代表藏传佛教的形式，从这一角度来说，它与格萨尔艺人代表的萨满活动至少有共同之处。

宁玛派在东藏的复兴及由此导致的十九至二十世纪在宁玛派、噶举派、萨迦派和苯教喇嘛中发起的“仁美”（ring-med，意为“无私”）宗教运动是另一件大事。宁玛派的复兴是坚实地奠基于十七世纪以前康区大量的新的非格鲁派寺院的建立，宁玛派的这次复兴带有很强烈的非寺院的瑜伽成分，更容易接受格萨尔和他所代表的一切[62]。正如我们前面提到十七世纪作为新教义之一的大圆满法的创造者的白玛仁增，可能撰写了《大食分财》，与之相伴的仪式是把格萨

尔作为财神崇拜。在十九世纪，大部分的“仁美”喇嘛，包括姜贡共珠(vjam-mgon-kong-sgru)、绛央庆载旺保(vja-mdbyang-mkhyen-brtsevi-dbang-po)和却久岭巴(chos-kyi-gling-pa)每人至少写了一部格萨尔。其他的人如姜贡久米旁嘉措和代冬索杰则写了很多部的格萨尔，米旁活佛还编辑和印刷了三部格萨尔。(63)

此后的“仁美”喇嘛，诸如青海杂多（rdza-stod）的姜贡参聂活佛（vjam-mgon-mtshan-nyis-sprul-sku）及其弟子、康巴嘎尔（khams-pa-mgar）和扎西郡（bkra-shis-ljong）的八世康珠活佛顿久尼玛，在写作反映佛教内容的格萨尔新部本的同时，还撰写了大量的格萨尔仪轨文献。就在这段时间以前，史诗无疑已经浸透了佛教的思想和观念。然而藏区的几种史诗木刻本之一，前面提到的《地狱大圆满之部》确是典型的新佛教思想。在这部木刻本中，人物和侍从都被描写成菩萨、大成就者和空行母，只是在刻本末尾落款上偶而说明此版是“伏藏”。这再一次表明当时在宁玛派“仁美”佛教与格萨尔史诗之间所有的聚合程度。

有关格萨尔史诗仪式方面的内容，虽然西方学者几乎还没有进行研究，但这些仪式可能包含有这段时期内史诗发展的重要线索。其中有十七世纪蒙古人对格斯尔汗的崇拜。(64)从那以后，在蒙古人中间格斯尔的崇拜仪式变得相当重要。还有就是满清人把格萨尔作为战神崇拜，与汉人的战神关帝等同起来(65)。在西藏，包括拉萨在内的许多地方都有格萨尔的庙，事实上都与满清人的崇拜相关联。(66)

假如真有事实上属于格萨尔的寺庙，在西藏这种宙宇似乎也不多见，但把格萨尔作为战神或个人保护神来崇拜，无

疑是很古老的。格萨尔被称作玛桑神，这是佛教传入以前西藏一组重要的地方保护神(67)。在焚香的仪轨文献中也经常祈请格萨尔，还有一些焚香祈祷文是专门祈请格萨尔的。崇拜格萨尔的仪式在“仁美”喇嘛那里得到了发展，但与把格萨尔作为一种保护神的初衷相去甚远，而被看作是主要的金刚乘佛教本尊的化身，成了一名佑护佛法的神灵。当我们开始详细地探求格萨尔仪式的发展时，我们或许会对格萨尔的名义和史诗在二、三个世纪以来逐渐地演变知道得更多。

格萨尔史诗今天的意义

今天，格萨尔史诗对他的听众来说意味着什么呢？在本文的最后一段，我对此问题来勾划一个答案：今天的史诗可能被看作是关于萨满力量及运用萨满力量的原文。

东藏今天演唱的史诗是由散文穿缀不同歌段而成的系列长歌。歌唱使用的曲调是带有不同类型特征的曲调的一小部分，每个曲调使用的范围是史诗韵文的2行或3—4行，而且这一曲调被一再重复，直至这一唱段完毕。比较典型的唱段可能有50—80行。

每个唱段都代表人物的观点，表示一种可能的现实或一种看世界的方式。有一首歌描述了一位格萨尔的大臣或勇士，或描述王妃珠姆或叛敌叔叔超同的命运。唱段或许代表了莲花生或天母玛乃乃（介入史诗中主预言降旨的神灵之一）的意旨。唱段有时还代表格萨尔自己的一种活动方式，如施展魔力，控制局势，祈请神灵等等。

史诗中的每一个人物、每种人物类型和活动方式一般都

有自己的曲调。这种曲调能够被听众作为一种通晓实情方式的祈愿文。我不认为史诗重复的曲调与具有各种不同内容的典型的密咒怛特罗祈祷文曲调和其它文化中的萨满教祈祷文曲调有一些结构上的相似只是一种偶然现象。

听众还可以将聆听史诗作为在史诗人物和曲调所代表的不同的现实之间一种持续的选择和对话；在可能的、肯定或否定的现实之间的交流，总是最大限度地有利于正确地使用佛教中的萨满力量，而这种萨满力量通常是在史诗部末结尾的祈颂歌或吉祥歌中以格萨尔个人体现出来的。

广泛遵奉萨满程序的社会经常关注萨满巫师在实际操作中可能的失误。在好的萨满或喇嘛周围经常有魔法、魇胜术、黑巫术和邪恶法力等，巫师喇嘛最重要的职能之一是准确地降服祛除邪恶毁坏的魔力，这是理解莲花生大师在史诗中所起作用的关键。因此，我把史诗至少是部分看作正确运用萨满力量的说明文。

格萨尔用魔法手段取得的胜利要比他用比较常用的战争手段取得的胜利更多。他的许多敌手，特别是在东藏版本中经常出现的敌手，都是被用魔法或恶咒法术降服的。与其说格萨尔是个国王，还不如说他是个喇嘛。在战役的间隙，他不是作为一个理想的国王去管辖中央集权制的、僧侣统治的社会，而是去闭关静修。我已经指出（从人类学的角度来看），格萨尔身上有很强的“魔法”成分。格萨尔不是一个恪守权威的人物，他的行为已经超出了任何既有的权威，并用他的行动继续推行和创造权威的体系。这就把格萨尔与米拉日巴、珠巴贡列和西藏历史与传说中的其他著名人物、包括莲花生在内的上师联系在了一起，也使我们回想起我最初

指出的萨满文化背景。尽管格萨尔史诗经历了历史的种种演变，在现代的佛教文化背景中，或许它今天仍然保留了大部分的原始特质。

〔**译者附注**〕谢泽福（Geoffrey B•Samuel），澳大利亚藏学家。1946年生于英格兰利兹，获牛津大学硕士学位，1975年获剑桥大学社会人类学博士学位。现为澳大利亚新堡大学社会学系高级讲师，主要研究西藏社会组织和西藏宗教、音乐以及人类学理论。撰有西藏宗教和音乐方面的论文多篇，并将图齐教授的名著《西藏的宗教》由意大利文和德文译为英文出版，这篇论文是作者在第五届国际藏学会议以及首届格萨尔国际学术讨论会（经添补删修）提交的论文。

注释

(1)见石泰安《藏族史诗格萨尔与说唱艺人研究》，1959，此书已有耿升先生汉译本，待印。

(2)(3)鲁道夫和白玛次仁《英雄格萨尔的历史文献考论》（德文），海西希纪念集390—405页。

(4)扎西次仁《梅沃巴载编〈莲花生尊者秘传与格萨尔分章本〉序言》，印度达兰沙拉，西藏文献与档案图书馆，1981年版，3—37页。笔者希望中华人民共和国境内的汉文研究成果能译成英文出版。

(5)白玛次仁在他的论文中介绍了一些在中国得到的史诗版本，我正在编辑有关版本的一个目录。

(6)如达木丁苏荣《格萨尔的历史命运》1957；霍尔曼

《西藏的岭格萨尔史诗》；石泰安《西藏格萨尔艺人研究》，《〈郎氏家族史〉，涉及藏族史诗历史的一份文献》(法文)，《亚洲研究》250期77—106页；乌瑞《岭格萨尔王与罗马大帝恺撒》(德文)，海西希纪念集530—548页；鲁道夫和白玛次仁《英雄格萨尔的历史文献考论》；扎西次仁《康区林仓土司历史重构问题初探》。这是作者在1989年8—9月在日本成田举行的第五届国际藏学会议上提交的论文。

(7)参看米勒·赫尔弗《根据〈赛马之部〉对西藏史诗格萨尔王传的演唱方式的研究；洛桑丹增演唱》(法文)，巴黎和日内瓦，1977。

(8)参见罗伯特·保罗《西藏象征世界：心理学探索》，芝加哥大学出版社1982年版，244—262页；谢泽福《岭格萨尔：萨满的力量和公众的信仰》，这是为在澳大利亚新堡举行的澳大利亚人类学会议提交的论文，1988年出版。

(9)霍尔曼《藏族格萨尔史诗研究新前景的可能性》，尤巴克、邦隆编《第四届国际藏学会议论文集》197—201页，德国慕尼黑出版。

(10)套用这个格式，还嫌论据不足。参看史密斯《歌手还是歌？大辛"口传理论"的再估价》，《人类杂志》1977年，141—153页。

(11)弗兰克《格萨尔史诗的下拉达克版本：藏文原文，内容英语提要，词汇注释，索引》加尔各答，孟加拉皇家亚洲学会，1905年，1979年重印。

(12)注同(11)。

(13)西尔克·霍尔曼《藏区西部的田野考察》，海西希纪念集，406—417页。

(14)她提到的有《苍岭之战》、《索岭之战》、《夏丹神女之部》、《托居之部》，虽然东藏版本中有几部《蒙古马宗》对应《索

岭》，但其它几部在东藏版本中都无所对应。

(15)《天岭》、《诞生》、《赛马》的三份林仓木刻本，1956年石泰安编辑了法文节译本。在托竭(Tobgyel)、道尔吉(Dorji)的1979年版本和中国出版的现代版本中也曾收录。关于这三个版本，可资参考的还有〔1〕达木丁苏荣编辑。1961年乌兰巴托出版的安多本和霍尔曼1965年的翻译本；〔2〕三世姜珠活佛降央喜饶沃色撰写，1984年达兰沙拉西藏文献和档案图书馆出版；〔3〕当代艺人扎巴演唱本《仙界占卜九藏》，北京民族出版社1984年版。

(16)有托竭、道尔吉1979年本和甘肃民族出版社1980年本。

(17)有托竭本，青海民族出版社2卷本；西藏人民出版社2卷本，喜饶坚参大师锡金版2卷本；蒙古乌兰巴托本和1972年列城本。

(18)见青海民族出版社1987年版本，但据扎西次仁所说，这个本子并不是典型的世界形成之部，而更象一部《天岭》、《诞生》和《赛马》的缩写本。

(19)可供参考的有1979年托竭、道尔吉本；1977年甘托克印本；中国北京民族出版社和西藏人民出版社本；贝克尔于1986年在云南得到的《汉岭》德文摘要。

(20)见达木丁苏荣《格萨尔的历史命运》，海西希《格斯尔研究》，威斯巴登出版。

(21)海西希《格萨尔研究》，达木丁苏荣《蒙文版〈格萨尔汗〉的新版本》，海西希纪念集，593—599页。

(22)瓦赛克、杜拉姆《蒙文神话文献》，布拉格，查尔斯大学。

(23)《姜岭之战》的现代版本包括1979年托竭和道尔吉本；乌兰巴托蒙文本；甘托克1977年版本；1981年西藏人民

出版社版本。《门岭之战》有1979年托蝎本，西藏人民出版社1980年版本（此版在甘托克重印，易名为《魔岭》），不丹吉曲寺喇嘛阿珠和喜饶赤美编印本。

(24)还有一些格萨尔登位之前描述他孩童时期的小的史诗部本，或者在几大战役之前的小部本。

(25)扎西次仁《序言》参阅注〔4〕。

(26)扎西次仁所辑版本中的一些手抄本可能比刻本《大食分财》早。

(27)《地狱大圆满之部》在印度至少出版了三种版本，如1971年德里降央诺布编辑的版本，青海民族出版社1983年版本，霍尔曼的翻译本等。

(28)王沂暖《再做一次不完全的统计》，《格萨尔集刊》第一辑。

(29)图齐《西藏的宗教》，可参阅耿升译《西藏和蒙古的宗教》。

(30)南喀诺布《宝石项链：西藏文化史》，达兰沙拉，达赖办事处。

(31)查尔斯《米拉日巴与决断法》，《西藏杂志》4，1期34—40页。另可参看端智嘉《道歌源流》331—332页，北京民族出版社，1935年。

(32)但《索岭之战》是一个例外，参阅注〔14〕。然而，《索岭》在拉达克流传史诗中的介于两者的位置，还缺乏确凿的资料。它可能是近代借自东藏版本。

(33)如白玛次仁，扎西次仁，桑保等。

(34)石泰安《〈郎氏家族史〉涉及藏族史诗历史的一份文献》，《亚洲研究》250期。

(35)同(34)。

(36)鲁道夫和白玛次仁《英雄格萨尔的历史文献考论》认

为其年代是在993—1080年。

(37)参看石泰安、白玛次仁、乌瑞、鲁道夫和白玛次仁诸文。

(38)卡尔·杰特曼《格萨尔的生地是在回族谷地吗？》印度—亚洲30卷44—48页。

(39)此为扎西次仁与笔者私下文谈所得。

(40)比较，洛本·丹增南喀编辑的《姜岭之战》，他将格萨尔王的时代置于吐蕃第一代赞普之前，参看丹增南喀1965年发表的《格萨尔诗史，西藏的英雄之王》。

(41)地兹《敦煌文献中的四份宇宙观文献》，《第四届国际藏学会议论文集》111—118页。

(42)呼伯克《冲格萨尔和大夏罗马》，威斯巴登出版。

(43)在其它藏族文化区，这一角色可能由松赞干布王担任。松赞干布与格萨尔的联系很值得研究。举例来说，《汉岭》就很象《玛尼宝训》中著名的故事，松赞干布与文成公主联姻。

(44)弗兰克《印度的西藏文物》第二部分《拉达克编年史》，加尔各答出版。

(45)同(41)。

(46)巴尔焦尔·拉尔杰告知笔者。

(47)乌瑞《岭格萨尔王与罗马大帝恺撒》。

(48)参阅石泰安、扎西次仁诸文。

(49)卡斯耐尔、艾克瓦尔《一个西藏公国：萨迦世系》，美国康涅尔大学出版社，1966年。

(50)假设格萨尔史诗在作为林仓土司起源神话之前，其拉达克版本和蒙文版本可能非常相似，史诗不同版本之间的详细比较研究或许有助于解决这个问题，也有助于找到史诗的原始内核。

(51)谢泽福《西藏的萨满的和执事的佛教》，未刊稿。

(52)该文正待刊印。

(53)谢泽福《西藏早期佛教：人类学的前景》，巴巴拉等编《围绕西藏文明》，德里出版，1985；另可参看〔51〕。

(54)角巴东主格拉尔会议提交论文。

(55)伯格来《尼泊尔境内的藏人巫师控制精魂的理论与实践》，斯德哥尔摩出版，1981。

(56)海曼道尔夫《尼泊尔的夏尔巴人》，1964。

(57)鲍玛若特《西藏宇宙中的精灵》，1989，(法文)。

(58)此说承蒙甲顿活佛个人见告。《伏藏》据认为也是前世追随莲花生的伏藏师前生的记忆。

(59)巴特森《一个古庙和一则神话》，哥伦比亚大学出版社，1970。

(60)石泰安《西藏的文明》，有耿升先生汉译本。

(61)内贝斯基《西藏的神灵和鬼怪》，可参看《国外藏学译文集》七辑，《白哈尔及其伴神》。

(62)见史密斯为索南托杰扎西编《嘎托寺末代堪布阿旺巴桑传》写的序言；为《印藏文化百科全书》写的导言。印度文化国际学院，1970。

(63)石泰安《格拉尔王传及其喇嘛教版本》1956。

(64)海西希《格斯尔研究》。

(65)同〔64〕。

(66)白玛次仁《据藏文文献对岭·格萨尔历史、史诗特征及造像的研究》(德文)，威斯巴登出版。

(67)内贝斯基《西藏的神灵和鬼怪》。

大乘、小乘、密乘与西藏、尼泊尔佛教艺术

〔英〕迈克尔·理德利 著　鄢玉兰 译

对于没有掌握哲学知识的人来说，佛教是相当的复杂和难懂，因为佛教的经典和教义从释迦牟尼出生到现在已经有二千五百多年的历史。这些经典和教义从表面上看经常是互相矛盾的，但实质上是统一的。佛教的中庸之道是一条大路，它还有许多的小路，条条道路都通向同一个目的地。佛教本身也并非完全是独立发展起来的，它最早脱胎于婆罗门教的教义，并将其加以发展。保存在《奥义书》中的婆罗门教的材料，向人们展示了早期婆罗门教的观点。这种观点认为，人的肉体的存在是有限的，但灵魂是无限的，要借助于万能的婆罗门，用神力将肉体和灵魂合为一体。换句话说，有关再生转世的理论在佛祖释迦牟尼出生之际就已经阐释清楚了。为了找出哲学和宗教的实质所在，还必须对世界的起因进行解说，于是，释迦牟尼佛接受了婆罗门教关于存在观点的影响，并且遵循自然的法则，寻找自己对这个问题的解释。从这个角度来说，婆罗门教为佛教的形成和发展奠定了基础。

然而，就释迦牟尼佛自己来讲，不能把他看作是一个异教佛，而应看成是存在论宗教哲学的理论框架的建造者之

一。一方面，佛祖释迦牟尼及其追随者在当时没有遭到强烈的反对，因为他们的理论也没有值得对手反驳的东西，这种理论只是一种在婆罗门教内部进行的逻辑性的改革。

不过，这种内部改革的对象只是婆罗门教的一部分，因为改革后不久，这两种宗教逐渐分道扬镳，婆罗门教继续发展，演变成后来的印度教。同时，佛教也独自发展，但在佛教的发祥地，佛教实际上已经衰微，而在亚洲的其它许多国家佛教却非常盛行。佛教的许多教义和哲理也影响了婆罗门教的教理，实际上已经渗入印度教。因此，也可以说印度教就是部分佛教化了的婆罗门教。

虽然佛教在它最初发生的时候就与婆罗门教有密切的关系，但佛教和婆罗门教之间还是存在着本质的区别。对婆罗门教来说，它注重宗教仪式，最初是从早期雅利安人（Aryan）的信仰中发展起来的，婆罗门教的基础是信奉用牺牲供养的创世神和自然；另一方面，对佛教来说，它是一种高级形态的宗教，主要是一种哲理宗教的生活。虽然佛教的宗旨非常单纯，但阐述宗旨的理论却是完全理性的思维。

释迦牟尼弥留之际，佛祖反复宣讲了他的主要教义和他涅槃后四十年佛教的要义。在佛祖火化的那几天，聚集了大量的人群，佛祖的弟子们在此间互相交流了他们在佛祖生前听到的他所讲授的经文和轶事。佛陀的表兄、他的主要弟子之一的阿难陀（Ananda）背诵了经藏，即佛祖给弟子们所立的言行规范等。实际上，这次集会成了第一届佛教大法会。第二次佛教大法会一百多年以后在威萨利（Vaisali）举行。在这次法会上，各派对佛祖口授教义都作了各不相同的哲理与教理方面的阐释，并且各派之间就此问题展开了辩

论，直至最终导致了佛教各派的分立。形成传统教义的信徒和大法会成员派，即上座部和大众部。

佛教各派之间的分歧起初很微小，但后来逐渐扩大。直到在阿育王统治时期于华氏城（Putaliputra）举行第三次佛教大法会时，就建立奉行传统教法的传统教法派，并驱逐了一部分所谓的“外道徒”。

佛教的教法此后一直在进行补充和交流。在公元一世纪到二世纪贵霜皇帝迦腻色迦王（公元78—103年）的资助下，在克什米尔（Kashmir）举行了第四次佛教大法会，在这次会议上，佛教发生了最终的派系分裂，正式形成了大乘和小乘。当然，派系分裂出现得比这次会议还要早，但是到了华氏城的佛教大法会时才真正公之于众，并就佛教的教义继续进行了白热化的辩论。事实上，大乘和小乘之间的分歧从此后一直在发展和扩大。

大乘佛教与小乘佛教之间的区别究竟在什么地方呢？

小乘经常被认为是最纯粹的佛教形式，之所以这样说，是因为我们应该明确人们今天所理解的小乘可能与佛陀的原始教法有着很大的出入。大乘的教法也是如此。从大乘和小乘的某些教法可以勾画出原始佛法的概貌。起初，有好些小乘佛教的部派，但到今天仅存一种小乘佛教，这就是分布在斯里兰卡、缅甸和东南亚地区的上座部佛学。

佛教不是一种宗教，它不仅否定神灵的存在，而且在小乘中也否定佛的神性。佛教把佛祖释迦牟尼本人也看作是一个普通人，一位导师，而不是把他看成是一位神灵。正因为如此，虽然小乘佛教的寺庙中也供奉佛像，但这不过是一种象征，一种佛教教义的标志。在佛教的寺院中，神灵和普通

人之间并没有什么区别，而且以人为主。小乘佛教旨在解脱自己，也就是说，一个人不应该希冀于天空的大神施展奇迹与法力，而应该依靠自己的努力获得解脱，即不希求外来的帮助，而求得自助。小乘佛教的宗旨与佛教否定自我和个人的理性形成鲜明的对比，是很耐人寻味的。

小乘佛教（包括大乘佛教）的基础是在波罗奈斯（Varanasi）制定的教诫——四圣谛和八圣道。小乘佛教的经典也给人们教授了称为"轮回次第"的修习途径，但小乘标志的这种途径非常含糊，模棱两可，没有一个修习者能完全理解。"轮回次第"论的核心思想可以这样表述：即，遵从自我正见，断除愚痴、戒名利、戒形色、色身无常、六根清净。与此相联系的感情、欲望、迷恋等皆来源于世间轮回、众生还遭受各种疾病之苦。也许这种修习途径的真正含义就是说人的一生充满了悲伤和痛苦，人生无常、人生无情。

我们已经知道，小乘佛教的教法第一是强调人生的痛苦；第二是小乘佛教教义本身没有神灵、灵魂和精怪的观念；第三种观点就是诸行无常的观点，这是小乘哲学思想中最具活力的部分。无常的观点将一切的事物存在都看作是幻觉，有即是无。一切事物都基于时刻变化的组合基础之上。过去无，现在无，将来无，即过去如彼，现时如此，将来又如斯。解释这个问题的最好例证是分析焰火，现时我们看到的焰火并不是刚才的焰火，也不是过一会儿的焰火、焰火一直在燃烧，但每一阶段的焰火都不是前一时刻的焰火，就象一位老人已不是他本人童年时的模样，但焰火仍然是焰火。现时的事物并非与过去的同一事物完全一样，也不可能是将

来的同一事物，这就是小乘的无常多变法。再举个例子，一个人躺在床上四分钟，他会感到很舒服；躺上四十分钟仍会很舒服；但如果躺在床上四天，他就会很痛苦；躺上四年，可能就奄奄一息；躺上四十年就早已毙命；躺上四百年，他可能仍躺在床上，只不过仅留下了一堆白骨；到了四千年，骨头和床都完全消失了。与此形成对比的是，假如我们从那个人躺在床上的那一刻算起上溯四年，他还没有躺在床上；上溯四十年，他可能还没有出生，制作床板的树木也没有长成。所以，处于运动中的万物不断的产生、变化和消亡。

对于上述思想观念来说，人们必须联系佛教关于轮回的学说加以分析，轮回学说本身初看起来似乎也是矛盾的，一些事物如何转变成了另一种事物，而且新事物并不是赖以转化的原事物的翻版？新事物是受何种因素制约的、事物的运动直接影响了事物转换？

小乘佛教的教法不是形而上学的教条，而是一种哲理性的教义。它不去探求有关世界的起源与世界末日的问题，而是一种深得印度传统精髓的哲学思想。小乘佛教有一套解释宇宙存在的宇宙论，但不承认是由一位创世主或神灵创造了宇宙。对于这一点我们不应该感到吃惊，就是释迦牟尼佛本人也不鼓励探究这种空谈的理论。他教导人们要注意自己身边的世界和事物，人们应该去改善自己的生存与生活环境，这正是小乘佛教自我救度的哲学。皈依佛教哲学具体来说就是皈依三宝，不仅是小乘佛教的信徒每日诵念三宝，就是大乘佛教的信徒也是如此。皈依三宝就是皈依佛、皈依法和皈僧。所谓僧是指那些依照释迦牟尼佛制定的戒律来限定言行的僧团。由此观之，小乘佛教所皈依的范例是由释迦牟尼根

据他的教义和他自己所走过的生活道路为样板安排妥当的。大乘佛教与小乘佛教完全相反，与小乘佛教不同的是，大乘佛教是一种具有献身精神的宗教。它不是仅仅追求个人的涅槃，而是救度所有的众生有情于水深火热之中。

佛教发展的早期阶段，把涅槃作为个人修习的最高成就，这种观点是以自我为中心的利己观点，并由此逐渐发展成菩萨的学说。依照这种观点，佛自己也只不过是获得涅槃成就的一名普通百姓，将来还会有未来佛——弥勒佛——出世。释迦牟尼佛的前身曾修成菩萨——被众生有情爱戴的修有成就者。由此看来，如果前世存在着菩萨，现世也一定会有日后成佛的菩萨。

大乘佛教把菩萨看成是完美无比的世间凡人，虽然他们已经获得了涅槃的成就，但是在这些人涅槃之前，他们没有去救度所有的众生有情，使之证得涅槃，得到解脱。从这个角度说，菩萨只是被看成是由凡人成佛的一种过渡形态，是中介人。大乘佛教与小乘佛教不同，它的理论更加深奥难解，还涉及到很多小乘佛教没有面临的问题。

大乘佛教对菩萨的概念还可以作如下的解释，犹如一个很大的车站，菩萨既是站长又是司机，车站是为处于轮回之中的凡世众生准备的集散地，车站上正有一列火车驶向涅槃。菩萨的职责就是导引众生进入车站，坐上列车，只有在每一位众生都得到救度后，菩萨才开动列车，他不仅是只求自己的涅槃，而且是谋求所有众生都求得涅槃，得到解脱。可是，要想进入车站，众生就必须修成菩萨的成就，众菩萨的职责也在于帮助众生修成菩萨。与小乘佛教不同，大乘佛教给予众生以外在的帮助，而小乘佛教只是为众生指出解脱

之路，具体如何解脱完全取决于个人。大乘佛教则承认个人能力的不足，而主张帮助众生获得解脱。

大乘佛教的教义，从表面上看来与小乘佛教的教义是完全抵触的，大乘教徒对此现象作了如下的解释：他们认为佛祖释迦牟尼承认他的弟子能够理解、领会次第不同的教法。释迦牟尼讲授的一部分教法原理变成了日后的小乘教法，讲授给那些有能力理解较为高深教法的弟子们的教法原理，变成了大乘的教法。由此观之，大乘和小乘正好比同一棵真理之树的两枝分叉。

观察以上的问题，一个比较合理的方法是分析我们称之为佛陀的人所具有的思想。大乘的一些教义和教理非常深奥，以致信徒自己也不能完全地加以解释，因为佛陀播下的思想种子到了大乘佛教那里又作了进一步的发展。佛陀思想到大乘教理的发展过程，实际上犹如一位善于教导的先生为学生就自己教授的内容提出疑问、甚至反对意见而加以发展的过程，也就是说，佛陀根据自己讲授的圣明教法，已经知道教法的进一步发展必然要导致大乘教法的出现。

作出如上分析之后，我们还应该明白，大乘佛教并非只是一派，在对教理的解释和教理的侧重方面，也有各种不同的说法。大乘本身也分为两个层次。从低层次来说，大乘只是运用各种适宜的方法使众生有情得到解脱的一种具有献身精神的宗教；从高层次来说，大乘就是一种最高水准的哲学。

大乘信徒甚至可以对佛作为凡人的特征提出疑问，小乘教徒只是把佛看作一个人、一个超凡出众的人、但仍然是人。大乘佛教使佛带有神性。他们认为，佛就是存在于三界

的神灵的化身，是神灵的形体体现者，即所谓三身：自性身、受用身和变化身。所有众生有情都是自性身的一部分，自性身是永久的、无限的，一切归一，因此一切归佛。过去佛是变化身的形相化身。受用身是在于天界净土（如上文提到的车站），在众生有情具备自性身之前，受用身将一直存在。

大乘佛教的天界，即所谓“净土”，由众佛的受用身掌管。受佑护的灵魂在阿弥陀佛宝座前的庄严湖中如同莲花一样再生。阿弥陀佛的意思是“极乐”，阿弥陀佛也称“无量寿佛”。如同菩萨一样，阿弥陀佛也对众生有情有无比的慈悲之心。一些佛教派系认为，任何人只要诵念阿弥陀佛的名字就会获得解脱并脱、生在佛国净土。阿弥陀佛和观世音菩萨及乔答摩·悉达多佛（即释迦牟尼佛——译者）在大乘佛教的万神殿中占有重要的地位。

直到目前为止，大乘教徒还是认为，任何一位哲人贤者都应否认涅槃的存在。如同宇宙学说是虚构的一样，涅槃观念的一部分理论是不真实的，轮回之说也不能成立，因此，就形成如下的情景：如果没有必要从轮回中解脱，因而也没必要求得涅槃。正如轮回和涅槃是在互不一致的基础上凑合起来的一样。

第三乘是密乘，也称金刚乘，是大乘哲学的发展和自然延伸。在密乘产生的初期，它也受到了大约公元四至五世纪早期印度教思想的强烈影响。

密乘发展和拓宽了有关菩萨的学说及其原理，并结合了当时盛行的玄秘婆罗门教，还将明妃崇拜（Saivife Cull）与菩萨学说揉合起来。密乘认为神灵的活力是以女性的形

体、神的明妃来表现的。从而将女性神引入了大乘佛教的万神殿，并由神灵与他的明妃性的结合来象征全部或部分的神力。密乘的理论在怛特罗经中作了解释，因而密乘也称怛特罗乘。密乘中的佛和菩萨都有各自的明妃（Saktis）。

密乘的神灵本身也被认为具有超凡的灵验和法力，女神或者称明妃则是他在凡世间法力的体现，因而，神灵通过明妃来施展神力是最好的途径。密乘认为神灵与明妃的结合是通过性交而使得男女精气得以汇合，这种过程被作为一种修习的方式。密乘明妃修习不仅被认为是满足僧侣欲乐的一种手段，而且是被看作为达到修习目的所采取的一种方法。在密乘明妃修习中还掺合了一些魔幻神秘或仪式主义的成分，其中的魔幻力即被称为金刚（Vajra）。

密乘明妃修习最常见的明妃是各种度母——佛和菩萨的伴偶——此外，一些女神魔和空行母（dakinis）也可以是明妃。密乘的神灵造像可能用多头多手脚、凶恶可憎的形相来表示，与对善相神灵祈祷迎请不同，信徒对恶相魔怪通过使用记载于怛特罗经中的咒语和举行仪式来进行禳除。

最著名的密乘咒语也许是六字真言，亦称大明咒、六字陀罗尼咒，即“唵嘛呢叭咩吽”。六字真言的意思是“噢，莲花珍宝”或“赞美莲花珍宝！”它的确切意义目前还没有考证出来，有些人认为这是赞美佛陀如同珍宝。另外一些人认为，六字真言是性的隐语，表示佛或文殊菩萨、或观世音菩萨和他的明妃度母神圣的结合。

密乘的最初目的是为了使那些遵循金刚乘密咒的人从密乘处获得一种超凡的法力。密乘的修习者在与女性修习者性结合的过程中，将会产生一种幻觉或幻相，分别把自己看作

是佛或度母的显现。

佛教密乘传入西藏是在公元八世纪。传入西藏之后，密乘又与当地土著苯教的巫觋法术相结合，形成了今天我们所说的喇嘛教。

通过对大乘、小乘和密乘三种佛教派系的简要分析，我们可以发现，佛教实际上是一种复合的宗教，可以说佛教是针对不同的人群而产生的不同变通形式。佛教是一种哲学，是一种需要献身精神的宗教，它有一个宗旨和一套教义系统。佛教既否认神灵的存在，又不主张造出佛教自己的神灵。这样，佛教就为艺术家们提供了广泛而众多的没有局限性的创作领域，可以尽情地施展创作才能和艺术想象。

佛祖乔答摩出生在今属尼泊尔的蓝毗尼丛林。在他传法期间，阿育王已于公元前249年命人建造了大量的佛塔。但尽管如此，当时佛教并没有在尼泊尔广泛地传布开来，直到佛教发展到后期，尼泊尔才真正地接受了佛教。今天，佛教在印度已趋衰亡，但在尼泊尔，它还是和印度教一样地昌盛。在尼泊尔，没有宗教各派之间的仇视或敌视，印度教和佛教的神龛比比皆是，各派都拥有自己的信徒，他们都去参拜对方教派的庙宇。事实上，在佛教的神殿中也能供奉印度教的神灵。印度教与佛教之间这种密切相融的关系曾导致了佛教在印度的衰亡，但在尼泊尔却相反，两者的关系促进了佛教的发展。

佛教与印度教之间的相互影响可以上溯好几个世纪。在公元六世纪，唐僧玄奘前往尼泊尔，对此情况曾有所记载：他惊奇地发现佛教的寺庙内，印度教的教徒摩肩接踵，纷至沓来。佛教与印度教之间的长期联系导致了两种宗教在艺术

作品和艺术观念上的融通组合。因此，要区别佛教和印度教在宗教艺术造象上的差异是非常困难的，两种宗教甚至在建筑艺术方面看起来也完全相似。这也许是同一组艺术家或工匠分别为印度教和佛教制作雕像、建造寺院而导致的相似。

虽然尼泊尔的佛教和印度教在外在形式上极为相似，但两者之间还是有根本的区别。佛教徒对所有的众生有情持慈悲怜悯之心；印度教徒则把众生有情作为崇拜对象的一部分，用动物作牺牲供奉也是必需的仪式。事实上，供奉这样的供品要宰杀大量的鸡、山羊和水牛，在诸如Dusserah之类的节日期间更是如此。

尼泊尔的佛教一方面由于它与印度教的联系，另一方面也由于尼泊尔特定的自然地理环境和政治历史两方面的原因而变得错综复杂。这个国家在其南部与印度交界的地区，在其北部与中华人民共和国西藏自治区交界的地区都有高山屏障。加德满都谷地，是尼泊尔的政治中心，周围群山环绕，阻碍了尼泊尔与其它国家的交往和联系。在印度与中国西藏政治对立期间，尼泊尔完全隔绝于外界，同时她又受到来自南方印度和北方西藏的文化影响。就西藏的文化传播和文化影响来说，在特定的范围之内是双向的、互补的文化交流。

所谓阿育王于公元前249年前往尼泊尔朝圣的说法，也许只是他想扩张领土的一种掩饰。他是想吞并加德满都谷地，将其置于自己王权的统治之下。在阿育王所建的纪念碑中，只有很少一些泥制的佛塔保留了下来，有的大概也是后世的重建，其中之一就是在帕坦（patan）的佛塔。在斯瓦亚姆普那斯和普提那斯的中心所遗佛塔，也可以追溯到阿育王时期。此外，要将尼泊尔的历史从其传说中析离出来是非

常困难的。同样，我们关于佛教早期情况的知识的大部分，以及佛教早期的历史本身都笼罩了一层神话的纱幕。然而，似乎要明确的事实是，最早传入尼泊尔的佛教派别是小乘，但在大乘佛教发展起来之后，小乘很快地就让位于大乘。尼泊尔的印度教与佛教似乎总是相依并存，根据最早的材料，甚至说印度教的寺庙与佛教的寺庙相毗邻而建造。

怛特罗（密咒Tantrism）在尼泊尔极为盛行。无论是印度教、还是佛教都与怛特罗神秘隔绝的仪式和信仰有关联。就佛教来说，主要是金刚乘奉行怛特罗。它是从金刚乘的中心印尼边境的比哈尔（Bihar）传播到整个尼泊尔的。怛特罗在尼泊尔是一种生动活泼的宗教修习形式，尼泊尔有很大一部分艺术品是受到怛特罗教义的启发灵感而创作的。与佛教的其它可以允许众人崇拜的教派相比，金刚乘（密宗）是属于密传的教派。它们的某些仪礼和程式等的内在含义只能通过上师来传授，并要通过若干年的修习才能获得。但是金刚乘在两个方面与佛教的其它教派是十分相似的，所不同之处在于：金刚乘的信徒要达到一定的修习阶段，通晓教义的内涵，即宗教修习程度与宗教哲理两方面的要求，怛特罗之门汉仅是对那些已经步入层层设防的门槛的信徒开放的。怛特罗乘正确的称呼是金刚乘（在印度教中不称金刚乘），又称密宗，西藏及日本都奉行此乘，在一个时期，汉地佛教中也盛行金刚乘。

佛教在尼泊尔、喜马拉雅诸王国、西藏和中亚的发展是异常重要的。因为，我们通常所称的北传佛教的发展与南传佛教几乎是拘谨保守的发展形成强烈的对比。然而，在某些情况下，如我们早已明确的有关北传佛教和南传佛教传统的

认识可能是十分错误的。不论是大乘、还是金刚乘都曾对印度支那和印度尼西亚的艺术有所影响，在今天看来，这些地区都是南传佛教施予影响的范围。现代人们对于北传佛教和南传佛教的区别是，北传为大乘佛教；南传为小乘佛教。

尼泊尔、西藏及中亚的地理环境及其人民对北传佛教的繁荣起了积极的作用，作出了很大的贡献。尼泊尔谷地的夏季温暖湿润，土地肥沃，周围群山环绕；但尼泊尔的高原则十分寒冷，风暴肆虐，是无人之地；西藏是世界屋脊，平均海拔4500米以上，气候干燥，每年的平均降雨量仅有250毫米左右。从这些情况看来，尼泊尔与印度在气候条件上比尼泊尔与西藏在气候条件的相互联系更为密切。上述气候条件在佛教北传之时对佛教艺术发生了重大的影响。佛教艺术中原有的那种野性的、几乎是密林一般毫无约束的繁荣，在佛教北传的过程中逐渐趋于严谨，并有所抑制。有趣的是，人与人之间的关系，在寻求皈依庇护的过程中，也比以前更加密切了。

尼泊尔和西藏都是神灵之地，也被看作是变幻的生动的神圣艺术的中心。克尔克帕坦利克（Kirkpatrick）在十九世纪访问尼泊尔时说过一句话，寺庙比民宅多，神灵比俗人多。

虽然尼泊尔境内的人种是混杂的，有一部分出自印度，但是它的居民在某种程度上都有相互的联系。其中的蒙古利亚人种与西藏人有直接普遍的联系。山地之国不丹、锡金和拉达克也属于蒙古利亚人种。尼泊尔和西藏的早期艺术还受到印度笈多（Gupta）王朝和帕拉（pala）王朝期间古典艺术风格的强烈影响。尼泊尔七、八世纪的造型艺术似乎看

不出蒙古利亚民族的艺术所具有的特征，而是带有印度浓重的笈多王朝造型艺术的色彩。实际上，尼泊尔有很多早的期雕塑艺术品是很难把它们从相对应的那一类印度雕塑艺术品中区别开来的。同样，尼泊尔早期的青铜艺术品也完全是印度风格。大约到了公元十世纪，尼泊尔的艺术中出现了蒙古利亚民族所具有的风格特征。从此以后，这种特征随着时代的推移变得越来越显著，以致于尼泊尔后期的青铜艺术制品几乎都是这种风格，使人目不暇接。

西藏早期的造型艺术也同样反映出印度笈多和后笈多王朝时期的古典艺术特征。西藏的艺术造像与尼泊尔的艺术造像一样，也是模仿印度的同类艺术品，保留了大量的早期印度艺术风格，既使今天也是如此。西藏艺术所受的外来影响及所受影响的过程远比尼泊尔艺术所受的影响复杂得多，它除了受到印度艺术和尼泊尔艺术风格的影响之外，还受到本国汉地佛教艺术的影响。而汉地的佛教艺术本身，也受到希腊——印度艺术和印度笈多艺术风格的影响。这样，西藏艺术一方面借道尼泊尔受到印度艺术的直接影响；另一方面间接地受到带有本国汉地思想意识特征的印度艺术的影响。

尼泊尔和西藏的艺术全部是关于宗教的艺术。艺术品绝不是为了艺术的目的而进行创作，充其量不过是进行宗教崇拜的一种方式。对艺术家本身或者出资延请艺术家制作艺术品的施主或主顾来说，艺术只不过是一种获取宗教功德的途径。西藏的艺术主要是佛教艺术，尼泊尔的艺术是佛教和印度教的艺术。

印度的艺术家使用的制作方法与尼泊尔和西藏的艺术家所使用的方法在工艺上有很大的区别。印度、尼泊尔和西藏

的艺术家都用失蜡法浇铸青铜像，但西藏和尼泊尔的艺术家还使用凸纹制作技术，即从金属板的背面敲击出图案花纹的一种金属工艺。所谓凸纹制作技术就是手工工艺与青铜浇铸技术的混合应用，是铜匠和金匠工艺的结合。工艺师在制作护身符和舍利盒及其它宗教法物时也用凸纹制作技术进行浮雕装饰。

尼泊尔的佛教艺术非常的壮观。寺庙保留了很多各不相同的青铜艺术品，个人家庭也拥有众多的佛龛祭坛。直到今天，在全世界范围内都可以看到人们搜集的尼泊尔宗教艺术品。不仅如此，就是在尼泊尔境内，在寺庙或寺庙周围的地区仍然可以发现一些珍贵的青铜艺术品和黄铜工艺品。在加德满都近郊的斯瓦亚姆普那斯佛塔上保留了一些真实生动的救度母（Tara）镏金青铜像，这些救度母青铜像和一些华丽的浮雕一起镶嵌在佛塔的佛龛上。遗憾的是，这些珍贵的的艺术品不是陈列在博物馆里，而是露天保存，受到有害气体和尘埃的侵袭，度母美丽的形象隐匿在灰尘和信徒崇拜时涂抹在上面的朱红颜料的背后。在德里布杭嘎(tribhanga）地方的著名艺术品、释迦牟尼佛的石雕像的处境与度母青铜像的情形十分相似。这尊佛像，全用黑石雕成，时间可以追溯到公元十世纪，到了今天，佛像的身上也涂满了五花八门的颜料，但是它让人们毫无疑义地确知，隐匿在颜料下面的是一件古代的艺术珍品。事实上，信徒们在佛像身上涂上颜料并不是出于对神灵的不敬，恰恰相反，他们把寺庙看作是一个有生命力的实体，对佛像极度的崇敬，因而，在每年释迦牟尼佛的诞生日都要彩绘佛像，这是宗教活动的一项内容。应当明确地认识到，我们称颂的博物馆内陈列的许多雕

刻艺术品，其外表的颜色大多已经消褪，表面质地也受到了损伤，但它最初确实是用鲜亮的颜料彩绘的，这些颜料配出的色彩我们也许会认为俗气，然而，无论我们的看法如何，这些色彩的含义是显而易见的，它不仅仅是古代艺术消失了的回声，在现代也仍有所反映。

尼泊尔全部的神秘艺术和尼泊尔的建筑都是生动活泼的、发展变化的。它不断地进行补充、重绘和修葺，要确定它们的具体年代十分困难。寺院屋檐上的木雕重新彩绘过无数遍，有破损的地方也进行了补修、甚至重建，但这些作法都保留了古代艺术的基本形式。从这一点来说，尼泊尔的很多城市，特别是那些没有受到现代文明思潮冲击的城市，如加德满都，几个世纪以来都没有发生很大的变化，与古代印度的城市十分相似，时间在尼泊尔似乎是停滞了。西藏的情况也大致如此。在佛教传入西藏以前，西藏人信奉一种原始宗教苯波教或称苯教（Bon)。这是一种基于魔法、巫术的宗教。苯教的仪式含有巫术与性神秘的成分，使用动物、乃至人作为牺牲和供品。传说在公元七世纪，藏王松赞干布的两个妃子、文成公主和赤尊公主劝说松赞干布接受佛教。这两个妃子都虔诚地信奉佛教，进藏时都带了佛像、经书等圣物。传说还认为是两妃指引人们研读印度僧人应邀在藏地传法时所带的经典，这些经典都被译成了藏文。此后，文成公主和赤尊公主也被看作是藏传佛教中的神灵，文成公主是白度母，赤尊公主是绿度母。

佛教初传藏地之际，赤松德赞法王发现佛法传播不力，于是派人前往印度的纳兰达（ualanda）去祈请大师前来藏地说法。在公元七四七年，莲花生大师入藏。他将土著苯教的

仪礼与神灵改变为传入的佛教密乘的形式，这一改革非常成功，其结果是形成了众所周知的喇嘛教，并逐渐取代苯教在藏地占稳了脚跟。莲花生被认为是喇嘛教（即藏传佛教）的创始人和佛法大师。在唐卡（卷轴画）及青铜制品中经常描绘莲花生的形象。莲花生还被看作是藏传佛教宁玛派（红帽派）的始祖。这个教派至今还信奉密乘经典。

由于佛教密乘与西藏土著苯教有很多共同之处，因而佛教密乘是最适合西藏地区的一种佛教形式，密乘本身也有自己的一套仪轨和神秘哲学。密乘的基础在于其明妃崇拜，即通过男女相合完成修习。换句话说，男性的能量在与明妃结合时溶合为一体，成为一种超极的神力。密乘中男女的相合是通过性交完成的，两性相合是密乘的主要仪式之一。在宗教艺术中，把密乘修习者与其明妃的结合描绘成一种相合仪轨，即所谓“双修”（yab—yum）。在雕塑及绘画作品中都经常表现双修的神灵。

在尼泊尔，无论是佛教还是印度教，密乘都极为盛行，直到今天，密乘仍是尼泊尔宗教信仰中非常重要的部分。尼泊尔的绘画、雕塑、雕刻艺术中，表现密乘思想的作品占有相当大的比例。这些作品往往描绘成多头多手的神灵形象，用它们来象征密乘的教义。双修是密乘的重要组成部分，甚至在寺院里也公开展出双修内容的宗教艺术作品。表现密乘内容的神佛像或者慈祥面善、或者狰狞可怖，都有其特定的象征意义。这些密乘艺术品的真正用途并不是在于崇拜，而是帮助崇拜者与神灵融为一体，使崇拜者自己也成为其中的一员，认识到自身修习所获的功德。正如我们前面已经讲过的，只能在上师的导引之下，由上师导入密咒的学习。这

样才能真正地认识密咒。

密咒在印度宗教中也占有一定的地位。大乘佛教中逐渐地掺进一些原始的观念、巫术和性神秘意识，从而形成了佛教的金刚乘，也称为密咒乘或密乘。密乘（或金刚乘）的中心是印度的东北部，渐次传播到中国和日本，虽然在中国内地密乘已经绝迹，但在日本至今仍然存在。

公元十一世纪，阿底峡尊者将已经发展完备的密乘教法从印度的比哈尔带进西藏、并在公元1040年首建噶当派。此后，宗喀巴大师又对噶当教法进行了改革，形成了藏地的主要宗教流派格鲁派，即黄帽派。

既使是佛教在西藏占据了统治地位之后，西藏还是有一些苯教的寺院。其中的白苯教在很多方面与佛教相似，而黑苯教则主要是由令人敬畏的巫师组成。

一九五〇年以前，宗教在西藏人的生活中占有绝对的统治地位。按照惯例，每家至少要有一名男子出家为僧，但妇女出家为尼的并不多。尼泊尔的宗教虽然在尼泊尔人的生活中也占统治地位，也有喇嘛庙和僧团，但是尼泊尔的佛教不是喇嘛教。虽然尼泊尔的佛教和西藏的佛教有着密切的关系，但也有差别，这种差别不是由信徒所造成的。在西藏，格鲁派（黄帽派）非常盛行，它拥有三百个以上的神灵，神灵与神灵之间还存在着多种差别。举例来说，仅观世音菩萨就有一百零八种以上的变化形态。宁玛派（红帽派）中的神灵数量和差异比格鲁派更是有过之而不及。所以，应该明确地认识到，西藏的佛教造像学是非常复杂的。

神佛造像，包括唐卡和其它的圣物在宗教活动中扮演着重要的角色。艺术家和工匠艺人不能随意改变宗教艺术品的

形式和象征物，因为它们从形貌到尺寸比例都有严格的规则。以此作为准则，喇嘛教才允许艺术家在此范围进行艺术表现。这样，就使得艺术家们创作出了大量的真正的艺术品和供信徒崇拜的神佛造像。其中有很多是闪耀着天才智慧的杰作，是入禅静修所获灵感的结晶。在西藏，大部分的艺术品是宗教艺术。佛教徒通过艺术品获取善业功德。

西藏和尼泊尔的唐卡都是宗教艺术品。虽然这些悬挂在喇嘛寺的唐卡具有极高的美学价值，并使得悬挂唐卡的殿堂蓬壁生辉，起到了装饰作用，但唐卡并不是纯粹的装饰品，而是宣讲佛教教义的宗教用品。“唐卡”源于藏语的thang—yig，意思是“笔录”，这恰好就是唐卡卷轴画的最好注释。实质上，唐卡就是佛教教义（在尼泊尔还要加上印度教教义）的以形象为手段、用绘画语言进行的笔录。据西藏的历史来看，唐卡的起源是很早的。佛教传入西藏以后，当时并没有固定的寺院用以朝拜，早期的藏族僧人，和整个藏民族一样，都是游牧部落的游僧，所有的寺庙也都游移变动地点，因而唐卡——一种可以移动的神象就应运而生了。

虽然唐卡画的风格古朴，唐卡本身最初也源于印度的古典绘画，外观看起来也相当古老，但在事实上早于公元十七世纪的唐卡非常少见。唐卡在艺术风格上与公元十至十一世纪印度孟加拉帕拉风格的绘画极为相似。西藏的唐卡很巧妙地揉进了汉族艺术和印度艺术的某些成分，描绘花草树木、山石、云雾、河流等的技法中，受到了汉族艺术的启发。如在绘画中处理梦幻情节时，藏族艺术家采用汉族艺术家的方法，以虚空描绘漂浮的云雾内套画情节的方法来处理。藏族唐卡中印度艺术的影响则表现在人物和道具、服饰以及神灵

与伴属神的安排方面。

为了装饰寺庙或者装填个人所用的佛龛也制作一些神佛造像。游方僧也把神佛像装在小巧精致的佛龛里。几个世纪以来，人们为了修积善业的目的，制造数以万计身相、姿态各不相同的金属神佛像。其中最多的是各类佛像，如三世佛，即过去佛、现在佛释迦牟尼、未来佛弥勒佛，还有宇宙之创始者初劫的佛。这些佛的关系在西藏造像学中极为复杂，要将祂们彻底区分开来简直是不可能的。菩萨造像也极为普遍，其中有文殊菩萨、金刚手菩萨、观世音菩萨和弥勒菩萨。达赖喇嘛被看作是观世音菩萨的化身，此外还有众多的护法神造像、度母和明妃的造像以及高僧大德导师的造像。

在西藏，美的创造变成了供奉佛法的一种形式，制作了一件美的物品就等于为自己积下了善业。对于一个进入寺庙的俗人来说，进入寺院不仅是宗教心灵的体验，也是一种审美的体验。制作神佛像时用的富丽堂皇的色彩、珍贵的金银珠宝等等都是旨在表现对佛教的虔诚。释迦牟尼佛的弟子阿难陀曾向导师提出有关圣者的一半是否是注重友谊协和善处和亲密无间来体现美的时候，佛陀回答说："阿难陀！不能那么说，美组成了圣者的整个生命。一个僧人，如果不能感受到友谊和亲密无间所带来的美，就不可能走上圣道，也不可能付诸实践。"

由于宗教和美之间存在的这种联系，因而也强调宗教艺术品的艺术质量。人们希望艺术家以全部身心去工作，创作出最好的宗教艺术作品。然而，西藏艺术不能简单地归结为大量制作的"宗教艺术"，对每一件宗教内容的"艺术品"来说，无论是粗劣还是精美，都表现了对神佛的崇拜和信

仰，反映了艺术家个人为此所倾注的全部精力。少数有极高天赋的艺术家在宗教造像学尺度限定的范围内也能创作出有较高水平的艺术作品。

摘译自尼泊尔加德满都出版的世界宗教艺术丛书《佛教艺术》一书

«西夏藏》中的藏式木刻插图

〔英〕噶尔美 著　杜永彬 译

据官方文献记载，西夏国存在于1032—1226年间，它拥有中国西北部边境的大片土地，由二十二个政区组成。西夏民族是由藏族和蒙古族的部分（Turco-mongol）相融合而形成的，他们生活的时代远比西夏国存在的时间长，他们所讲的语言据说属于藏缅语族，他们那复杂的文字书写方式是以汉字的特点为基础的。西夏的文化甚为发达，并且拥有一套完整的法律制度〔1〕。1226年，成吉思汗开始了对西夏国的征伐〔2〕，战后仅有十分之一的西夏人幸存下来。从再版的长达3620卷完整的《西夏藏》中，可以清楚地知道，这是遵奉忽必烈的命令贯彻执行的，该书于西夏亡国后七十年写成，当时西夏文化还没有消亡。一部分西夏王国的王族成员于1227年逃亡到西藏避难，定居于藏北的南木林（Nga-mring)〔3〕，他们在此地所繁衍的后代被称为"羌"〔4〕，有的人还成为宁玛派主寺多吉扎寺（rdo-rje-brag）的分寺——1610年建立的上多吉扎寺的寺主〔5〕。

自从本世纪初对中亚的城堡废墟进行考古发掘后，大批学者撰写出了一系列关于西夏文化的语言学和考古学专

著。〔6〕1973年，在巴黎召开的第29届国际东方文化研究会上，克卡诺夫(kychanov)宣读了一篇关于《十二～十三世纪唐古特立法文献》的论文〔7〕，他强调指出，黑水城（kharakhtot）（蒙语哈拉浩特，意为黑城—译注），并不是原来所假定的西夏的都城，而是一个充当流放政治犯的前哨站的边境小镇。但是，黑水城出土了一些最早的、具有藏族风格的著名的木刻和绘画。

1908—1909年，由科兹洛夫上校（kozhnov）领导的对黑水城遗址的两次发掘，其最重要的发现，是“库布干”（Cuburgan），这是一座耸立于黑水城东南方的塔，据第85页所附地图是在欧登贝格（Oldenburg)书中的。〔8〕在塔中发现了各类器物（前引书第91页），这是一个完整的书籍、手稿库；其中的布、丝绸和纸绘满了图案；有技巧既精致又粗拙的金属和木雕塑像；还有微型小塔，等等。因气候干燥，这些器物均保存完好，具有很高的考古学价值。库兹诺夫根据这些丰富的文物推断，该塔是为纪念一位“转世师”而修建的，在石棺的北墙基座附近发现了他的骨骼，在发掘物中还发现了他的头盖骨。塔内矗立着一根高约30—35英尺〔9〕的中柱，塔内周围，有二十尊与人体一般大小的坐式塑像，他们都面向中心，在他们前面有大量书籍，好似诵经喇嘛。在这里发现了欧登贝格书中的插图，库兹诺夫考古队把其中可以运输的文物集中起来运到了列宁格勒，这些文物现在存放于列宁格勒的埃尔米塔日博物馆（Hermitaye Museum）。由于搬运困难，这二十个与人体一般大的塑像被埋在了黑水城的一片沙土中，从此就再没有被发现。欧登贝格书第90、91和92页所列图片展示了此塔发掘前后的情景。

在黑水城的其它地方，他们发现了无数的小泥佛（tsha ts-ha)〔10〕，还发掘出了护城河，据该文所述黑水城存在的时代来看，这是成吉思汗于1226年〔11〕修建的。

用西夏文编撰的佛教文献《西夏藏》，被王静如分成两种刊本，即“西夏刊”和“元刊”。第一种刊本包括1227年西夏朝灭亡之前刻印于西夏的早期文献，第二种刊本源于上面所述的完好版《西夏藏》，这部藏经由管主巴主持，刊刻于杭州大万寿寺，完成于1302年。取自这两组刊本和插图以及发表于《西夏研究》、〔12〕《西夏研究》（一）〔13〕、《唐古特三藏》〔14〕和《亚洲腹地》〔15〕上的插图，都可以分成两种主要风格群，这些插图大都与汉地有直接关系，有一部分具有西藏风格。从插图的风格来看，后者与“西夏刊”和“元刊”两个划分阶段相吻合，下面所列举和论述的就是这些插图中的十幅。

西夏版画

发现于黑水城的佛教文献图最先在《亚洲腹地》卷三上发表。1)图版六十二，0238a（说明见前引书卷一，第483页)，是一幅由菩萨拱卫着的一个八臂三头密宗神的残片，斯坦因(Stein)没有指出其绘画风格的联系〔16〕。2)图版六十三，02316，（说明见前引书卷一第481页），是一群菩萨、和尚和佛陀？其塔顶左边是藏式的，斯坦因认为属西藏风格。3)图版六十四，0238a（说明见卷一第499页），这是一幅多臂的密宗佛像的残片。上有两尊供养神像。斯坦因没有说明其属于哪种风格。〔17〕

在《亚洲腹地》卷一第45页，斯坦因注意到，“由于佛洞受几个世纪前在该地区盛极一时的佛教艺术影响的绘画所提供的佐证表明，在木版印刷的某些方面受到西藏的很大影响。”这里的引证对在前言中所论述的、出自敦煌的藏——尼绘画是再清楚不过了。

其它属于“西夏刊”或“元刊”的藏式木刻已由格林斯迪（E·Grinstead）在《唐古特三藏》中发表，这是一部取材于罗库·维拉（Raghu ViRa）收藏品的西夏文献集成。在这部九大卷的文集中，插图迭次出现，并且常常是附在文集的前部分。有几幅画在书中还不止出现一次，书中还并列着一些相同的画。临摹复制的画常常不大清楚，这无疑是由于原作品受到腐蚀的原因。其中有两幅是早期“西夏刊”藏式绘画。4）《百藏丛书》(Sata-Pitaka)卷91，第2184页，左边是一尊汉式佛陀，一个由一群菩萨拱卫着的三头十二臂的菩萨。这幅木刻画与1)属于同一系列，并且可能是出于同一艺术家之手。5)《百藏丛书》卷88第1411页（另见卷88第1319页），引自《八千颂》大正藏，第288号，这幅插图由三人署名，内容包括菩萨、佛陀、和尚画像和两座塔像。右边是一幅汉式韦陀〔17〕站立画像。与2)跪式群像形成对比，这是在西夏雕刻的〔18〕。

在这五幅木刻画和一尊据说是出自西藏的十一十一世纪的铜制菩萨塑像之间可以作一个有趣的比较。其纤细苗条、轻柔匀称的身躯；镶有三角形花边的手臂和花冠；高耸的假髻；圆圆的耳环；尤其是面部惊人的相似〔19〕。在早期的青铜塑像中，绘画笔法较简洁而变化细腻，着重表现外观，从印度型到西藏式，显然已经发生了变化。

其次，是收藏于列宁格勒东方学研究院的三幅未发表的黑水城木刻画，〔20〕其绘画风格显然也是属于西夏时代的，并且应当与黑水城的绘画进行比较。6)唐古特63 Unb 707，这是两幅残片画。左边是一位坐在莲花座上的佛陀，正在向坐下的三个和尚传“法”。右边是一尊菩萨，可能是四臂快利文殊师利（Tiksna-Mañjusri)〔21〕，手持一柄剑、一部书、一支箭和一张精制的复式弓。他坐在同一莲座上；一位菩萨崇拜者跪在下面，手持普供养印。尽管是拼合复制品，线条相同，其装饰细节的背景仍然暗示出这两幅残片画乃出自一人之手。它们显然是同一幅插图的组成部分，可与7)比较。7)唐古特66 Unb 597，是一部西夏文献插图的两个片断。左边，一位佛陀在向一群僧人和菩萨传道，其中一位手持法轮，在莲座前面。右边，菩萨文殊师利两手分别举着一朵莲花与其肩呈水平位置，一朵莲花放在座前。主题人物画像的安排和绘画风格是6)的翻版，但其线条较粗。这两尊菩萨都是通过一种“天国之门”（Gate of Glory）的形式进行构图的。8)唐古特164 Unb 205，这是一幅构拟于“天国之门”的佛陀插图，佛陀坐在莲座之上，正在讲经说法，手持法轮，印僧众和菩萨簇拥着他，一名僧徒手持法轮跪在下面。这尊佛像穿着合身的袈裟，摹仿北印度帕拉（Pāla)王朝的风格。题铭为西夏文和汉文合璧。汉文已有部分毁损，上书：“如来鹫峰山……演(？)说般兮”；如来佛站在兀鹰峰(Vulture Peak)上，正在传授《般若波罗蜜多经》。背景布满了锋利的岩石，有雀鸟栖息在兀鹰峰上。

在论述“元刊”木刻之前，出土于黑水城的绘画的有关问题应当提出，这些绘画与“西夏刊”木刻时代相同，从而绘

画进一步证实了西藏与西夏的密切联系，似乎也指出了西藏某一专门教派的僧人的面貌。

在《亚洲腹地》卷三图版七十七（说明见卷一第444页，471页）上，有一幅小人物画，被视为一位佛陀。但是很有可能是描绘的一位西藏僧人，由其身着的红黄色服装、头发的梳理、身裹打褶的沉重的斗篷（藏文为zha-gam，披风）等可以识别。其身后有一些文字，斯坦因认为是藏文，但他未作具体分析。这一偶像可与欧登贝格p186中一位蓄胡须的僧人画像进行对比，也可与同一篇文章中明码12（pl.12）左下角的人物画作比较。在后一幅画中，描绘的是药王佛之一精药尊者（Bhaisajyabhattāraka）。这尊佛像被描绘成一位“黑脸、长须、手呈法轮手印的削发喇嘛”。其衣着为身着红袖上衣，上套一件棕色袈裟，再上面是一圆形黄色斗篷（披风），头戴黄边黑帽，前面为遍金刚，盘腿坐在张淡红色地毯上。”在许多早期西藏绘画中，发现了僧俗同样的人物画像，通常位于左下角，他们可能代表施主”〔22〕。

正如已经指出的，黑水城出土的藏式绘画和木刻反映了帕拉王朝的风格，且不说其为西藏人提供直接通往中亚、特别是通往西夏的政治、地理情况。正是由此，他们建立了密切的民族关系和文化联系，受西藏影响的最为重要的标志即是上面所描述的被发现的僧人画像。他所戴的黑帽与噶玛噶举派的两个支系所戴的黑帽图案设计相同，黑帽（藏文zhva-nag)系创立于十二世纪，这一系统一直延续至今。〔23〕其著名人物是该系统的第二代——噶玛拔希，他于1255—1256年间在霍尔木雅(Hormi nyag)边界处创建了一座寺庙〔24〕，但其年代远远晚于黑水城。然而，那里的其他藏族的历史却

要久远一些，据说尽管黑水城拥有一支强大的藏军守备队，但该城还是在1226年被成吉思汗血洗后占据〔25〕。据巴俄祖拉成哇〔26〕之说，1222年，西夏有噶举巴的另一支系、止贡巴的六名僧人，其首领是香·仁波且（1123—1193）〔27〕的弟子藏巴·东库瓦，他们也是蒙古人在蒙古遇见的第一批西藏僧人。当时，成吉思汗闻知了他们的防雹术，但由于受到先生（Zhin-Shing）和也里可温）'er-ka-'un）〔28〕的猜忌，他们已离开弭药（Mi-nyag）（西夏）。又一说是他们在那里从事翻译，当成吉思汗到来时，据说藏巴汗（gtsang-pa）便充任了大汗的翻译。不知止贡巴戴的是哪种帽子，但作为噶举派的一个支系，可能其风格特征与红帽、黑帽系噶玛巴相类似。画中人很可能就是止贡噶举派僧人的代表。

元刻本

《唐古特三藏》中的插图正如在西夏木刻中所发现的那样，表现为一种很明显的西藏风格的变体。1）到5）的优美、轻微的禁欲主义气氛已演变成一部趣味浓烈的作品，画中人物富有立体感（三维），并且线条柔和。

9）卷83第54页（另见卷86第792页），是一幅出自《大智度论》（大正藏220号）的插图。正在倾听佛陀传道的芸芸众生纯然是汉人，与元朝于1325年建于山西的道观永乐宫三清殿的壁画相比，其风格与之具有密切关系。佛陀的曼陀罗和宝座仍为藏式，但其袈裟（道袍）和曼陀罗上的花和花饰已变得柔和，这是大同佛像的翻版，可追溯到辽、金朝代〔29〕杜波斯克（Dubosc）的收藏品中，有大量元朝时期的汉文

佛经插图，其中的许多插图都是同一风格，图中的主神显然受到西藏的强烈影响，而陪衬人物却是汉人。这些木刻之一的某个细节，在9)的后期摹本中已作了说明〔30〕。10）卷83第1页（另见卷87第1052和1059页），这是《华严经》的一章中的一幅插图。这最后一幅西夏木刻最为重要，其更为清晰的偶像见于卷87。它表现的是一位面向前方的佛陀，他手呈法轮似手印，正在为芸芸众生讲经说法。他坐在由一个长方形的基底支撑着的莲座之上〔31〕。其光环（晕）、金莺和曼陀罗都是马蹄形的。佛陀和僧人们的道袍都是由方块布料制成的。在莲座面前，垂悬着褶皱的帷幕，帷幕上的图案象征难以识别辨认。在帷幕两边，由于支架装置分别支撑着，显露出一个象头和一个海生动物（藏文Chu gnas pir tsir？蚌类）的脸。组成众生的佛、僧和菩萨或多或少有西藏人的特点，而其他人物，如象站在莲座脚下右边的一位则是汉人。在佛陀前面是象征五种观念的祭品。这就是西夏的铭刻。

这些细节构成了早斯西藏佛教艺术的基本词汇，其中的大多数是原样从印度传入的，但是，这里木版画的雕刻环境值得注意。在构图风格方面，它几乎与《碛砂藏》中的第6幅木版画完全相同（见下），几乎可以断定这是在杭州的同一作坊制作的。因此，我们所拥有的一幅出自《西夏藏》的元刊本西藏风格的木刻画插图，极大的可能是由汉族工匠刻印的，它是遵奉忽必烈汗的旨令在杭州刻印的，这是一幅出现于碛砂、与汉文佛教《大藏经》的时代几乎完全相同的摹本。另一幅出现于《碛砂藏》中情节场景相同的摹本，年代为1306年，是否是发现于杜波斯克收藏品中的晚明时代的抄本？在这最后两幅摹本中，其线条色调和清晰度已受到了很

大的磨损。

马克斯·诺尔在《中国风景木刻画》一书的第28—29页中，对碛砂版的历史作了简要的叙述，并认为，元刊的卷头插画受到西藏的强烈影响，这是佛陀给众生讲经说法的插图。这似乎参考了同一幅插图，尽管他并没有阐述细枝末节。他还论及杭州版《西夏藏》的插图受到西藏的强烈影响，并公布了《大藏经的形成和变迁》〔32〕的欧呷娃·卡利奇（Ogava kahichi）的发现，其中叙述到，《碛砂藏》和《西夏藏》实际上有着联系，碛砂版的一部分于1307和1315年间刻成，这已削去了留下空白的《西夏藏》的印版。这一报导弥补了上述出自两部《大藏经》的两幅插图。

再就是众所周知的人物管主巴，他可能是西夏土著人，但接受的是西藏的教育，他的名字已作为噶举巴（blu′-′gyur-pa）〔33〕在西藏再现，他与杭州的《西夏藏》的刊印有牵连，当他于1302年完成《西夏藏》的刊印时，又以添加疏漏深奥部分的方式继续完成了《碛砂藏》。此项工作完成于1306年至1307年底。按照他的誓愿〔34〕，这一发现于敦煌莫高窟的文献，依照汉文版权页、西夏文献的形式，他负责刻印了大量佛教文献。《大花鬘经》在其中占有显著的地位，在西夏文和汉文的无数摹本中占有重要地位，他为该文献配制了佛像插图。在《唐古特三藏》中，第10幅插图（见下）被认为是属于《华严经》，作为这些文献之一，或许是遵循管主巴的旨意刊印校补的。

管主巴于大德十年（1307）十二月所发的宏愿已于下文译出，这篇载于影印宋碛砂藏经〔35〕第526卷的非常相同而简明扼要的誓词于同年十二月八日宣布，有充足的理由断定，

前者就是这篇译文〔36〕。

管主巴发愿完成佛教文献的愿文〔37〕。

“我，管主巴，发誓要通过传播真实而独特的宗教回报上师〔38〕的好意，三宝〔39〕、佛法以及保护皇帝及其继承人的善良愿望这两大善业。多年来，我专心致志于印刷和发行传播这4部伟大的经典〔40〕的30部〔41〕抄本1000部《大花鬘经》〔42〕的抄本；500部精选自经、律、论以及有关论的评论的抄本；100部《华严经》的《道堂章义》的抄本；300部《严科西西仪轨》〔43〕（供养饿鬼的仪式）的抄本；大批《莲花宝藏》和《藏经目录》（三藏目录）以及其它各种文献的抄本；总共有100卷用金、银文字写成的《大花鬘经》和《妙法莲花经》〔44〕。我们还曾为《华严经》的插图偶像镏金和上彩，所有这些我都慷慨解囊，〔45〕并且，这些插图已被雕刻刊布。〔46〕拿出食物供养的僧众多达100,000人，他们是为佛教教义的传播而集结、为传道讲经而安排的，他们几天一个阶段、循序渐进地背诵100次《大花鬘经》。我的宏愿尚未实现，遵照皇上的诏令，我殷勤地观察着在江南浙西地区的杭州大万寿寺〔47〕以河西风格刊刻的大藏经经版。大德六年（1302年），3620卷大藏经经版以及《华严经》的所有经、藏的经版便完成了。为这一卓越的善缘而欢呼，我，管主巴，已刊印了30部（《西夏藏》）的抄本，加上100部《华严经》中的《大花鬘经》、《莲花宝藏》、《道堂章义》各自的抄本，以及1000部《严科西西仪轨》的抄本，并已将这些抄本发送到宁夏、永昌〔48〕等地的寺庙。愿这些经典流芳百世。我还用西藏的犍陀、般若和拜珊盖（Baisang）〔49〕等字体刊印并补失裱装了30部陀罗尼，每种文字的1000部抄本都已发送到西藏

（吐蕃）等地，愿这些经典得到诵读。近来，由于平江（P-ing jiang）地区的碛砂延胜（YanSheng）寺的大藏经版尚未完成，我们于大德十年（1306）正月开始，通过募捐和集资，刊刻补校，未尝稍懈，已雕刻了1000卷。而且，由于福建和浙江〔50〕地区《佛教大藏经》〔51〕版本与北方浙里〔52〕的《佛教大藏经》相比，缺漏了数百卷经、律、论等密教经典，我管主巴，在大都〔53〕弘发寺恭敬地发誓，要带上这些经典〔54〕到杭州地区去建立一个印制机构，并督促完成雕刻、印刷、补失装裱工作和中央行政辖区、〔55〕北部浙里、广西、四川的佛教经典的补校刊印工作。已聚集了这些经典的残佚善本，但愿我能获得大量无用的经版，恢复其本来面目，达到尽善尽美，升登佛陀的乐土，得到佛的启示。祝愿西天的传教大师、无量寿佛、观世音菩萨、大势至菩萨和净海的菩萨众生祈祷当今皇上和皇后万岁，祝愿皇位继承人和皇太子官运亨通，千岁；我为帝师、法王祈祷。愿繁荣昌盛的事业得到巩固和加强，祝愿时代昌明、前程似锦。祝愿三光〔56〕普照、万事圆满。祝愿子女孝顺、臣民忠诚。祝愿人丁兴旺、五谷丰登。上有顶盛，下无极限。祝愿众生生息于法界，〔57〕得道成佛。

“在大德朝十年（丙午年，1307年）十二月的一天，（我的宏愿）〔58〕圆满实现，管主巴，由皇帝委任的佛界总领、松江县令．立下这恭敬庄严的誓言。”

这些经典文献的施主计有善友〔59〕、杜远（Duyuan）和李诚（Licheng）。指导这些文献刊印的僧人是科海（Kunai）和张吉祥（Chang Jixiang）。密教经论的监督刊印者是来自泰州（Taizhou）的海原（Haiyun）律沙门，

他曾注释经藏，还有哥章（Gechang）人义居(Yigu)——阐释经藏的律沙门，以及曾在济州（Jizhou）地区的报恩寺讲经说法的沙门克己。

注释

〔1〕藏文称“西夏”为“弭药”。见石泰安：《弭药与西夏》，载《法兰西东方学院通报》（BEFEO）第154卷1947—1950年，第223—265页E·I；克恰诺夫(Kychanov)：《十二一十三世纪的唐古特法律铭文》，莫斯科，1973年第16页；另见陈垣：《中国蒙古统治下的西方和中亚》，洛杉矶，1966年第12页注17有关西夏的儒教。

〔2〕贝马丁（H·Demond Martin）：《1205—1227年蒙古与西夏的战争》，载《英国皇家亚洲学会杂志》第195—228页。

〔3〕石泰安前引书第237页注1和《西藏画卷》第164、361页。

〔4〕“羌”，藏文意为“北方”，参见《西藏画卷》第236—237页。

〔5〕史密斯（E·Smith）：《噶托堪布·阿噶的自传回忆录·序言》，甘托克1969年第7页注19。

〔6〕列宁格勒修道院博物馆的E·I·卢博·列斯尼陈科著有一本关于黑水城绘画的书，遗憾的是笔者尚未涉猎。

〔7〕“劳卡”(NauKa)出版社出版，莫斯科东方文献中心部，1973年。

〔8〕见缩略语索引。

〔9〕四、五萨穷（Sajon），每萨穷为七英尺。前文中的30—35英尺已换算。

〔10〕见《印藏古卷》卷一，以及杜齐《西藏》前引书第113、115—118页。

〔11〕在此我应当感谢玛娜（Guilaine Mala），她为我翻译了欧登贝格书的若干章节。

〔12〕《西夏研究》第一部分，北平1932年，《导言》第1、7页

〔13〕《西夏研究》（西夏文专号），北平1930年，1932年版。

〔14〕同上，注〔12〕。

〔15〕格格斯蒂（E·Grmstead）编：《百藏丛书》卷83，91，新德里1970—1971年。

〔16〕斯坦因四卷本，牛津1928年。

〔17〕参见后藏查巴让（Tsaparan）的壁画，二、三、二、七十八、六十九—七十六、十二、十五。弄尖的帽子，稍微延长的身躯等。

〔18〕参见同上第66页。

〔19〕对《唐古特之藏》中的其它木刻画进行比较很有趣的是卷86第910页，一些僧人面带变态的表情，他们面前摆放着书写用具，画面的背景可能是王（？）；卷91第2087页是一个密宗佛像，可能是马头明王（Hayagriva），而且是汉族风格画。

〔20〕被描绘成一位戴冠的佛陀，这尊佛像出现于1973年夏季刊《东方艺术》（OA）的第119页中。

（21）在此，对列宁格勒东方研究院的克恰诺夫教授表示衷心的感谢，是他印制了这些木刻画。

〔22〕参见《碛砂藏》的图版26以及《两座喇嘛寺》（TLP）第102页 6A42，第264页注15）。

〔23〕贝欧斯卡（B·C·Olsehak）前引书 第53页 以及《西藏画卷》图版G和220。见《西藏佛教艺术》（XZFJYS）图版18，这是一幅出自那塘（snar—thang）的十二世纪的僧

侣画，因为这是一位坐式西藏喇嘛的早期类型的人物画，身着袈裟。

〔24〕见黎吉生：《噶玛派史稿》，载《英国皇家亚洲学会杂志》1958年10月号 P1.1和第139页。

〔25〕前引书第145页。

〔26〕马丁：《成吉思汗及其对北部中国的征服》，伦敦1950年，第209页。

〔27〕《贤者喜宴》（KhG）卷ma.f.792—3。我衷心感谢麦克唐纳夫人的这一有趣的参考资料。

〔28〕《青史》第74页。

〔29〕该词可能是“先生”的翻译，也可能与儒家或道家有关。也里可温似乎是蒙文的翻译，与景教徒有关。见石泰安：《有关西藏史诗和游吟诗人的研究》，1959年巴黎版，第237页注9。

〔30〕见上（29），前言 注99。

〔31〕另见图版31、32所表现的这种风格的明代其它木刻画，选自杜波斯克收藏品。

〔32〕参见图版19，21，22，26—32，44，45，50，52（略）。

〔33〕京都，1964年，我未能参考此书。

〔34〕戴密微为伯希和《中国印刷术的开端》一书所写的附录。1952年巴黎版，第137页。

〔35〕愿文（发愿的文献），实际上，记载这一誓愿的成就的一个原因据说数年前就已完成。

〔36〕《碛砂藏》的胶片复印版（略），1931—1935年上海出版。

〔37〕见第119页有关汉文文献，引自《西夏研究》第5页注5。

〔38〕四恩，参见本书第4卷注70。

〔39〕上师，藏文“bla—ma”（喇嘛）？参见下文。

〔40〕“三宝”，藏文为dkon—mchog—gsum？

〔41〕四大部经：《华严经》、《大般涅槃经》、《大宝积经》和《般若波罗蜜多经》。

〔42〕望月书，卷8，第62页，50。

〔43〕《华严大经》、《大方广佛华严经》大正藏278号第279和293页。

〔44〕大正藏第1320号。

〔45〕《妙法莲华经》大正藏第262号。

〔46〕共仪＝供仪？

〔47〕“路”，万户，1283年，拉奇列夫斯基：《元朝的一条法令》1937年巴黎版，第33页。

〔48〕宁夏，原西夏王国的一部分；永昌，也在西夏统治区（今甘肃），这些文献都是西夏文。

〔49〕“犍陀”＝Gandhatārā？（犍陀罗）；“般若”＝Prajnāpāramitā《般若波罗蜜多经》，《两座喇嘛寺》第190页6M7。

〔50〕这显然是出自《碛砂藏》的一部版本不同的藏经。

〔51〕教典，信仰的文献。

〔52〕直北，这是出自弘法寺的版本，由陈（K·chen）在《宋元大藏经校释》一文中提及，《哈佛亚洲研究杂志》14，1951年第212页。

〔53〕蒙古皇帝的都城。

〔54〕见弘法版。

〔55〕腹里，标出其版图在中书省。拉奇列夫斯基前引书，第103页，即山东、山西、河北。

〔56〕“三光”，即日、月、星。

〔57〕“法界”。

〔58〕成日。

〔59〕善友，梵文为Kalyānamitra。

译自1974年英国出版的《早期汉藏艺术》

《国外藏学研究译文集》五一八辑总目

第五辑

第 六 辑

第七辑

第八辑